6 Nicht für den Austausch

Vergleichende Sprachwissenschaft

Sprachvergleichende Untersuchungen zur Etymologie des Wortes ΑΜΦΙΠΟΛΟΣ

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Wolfgang Pax

Diplomausstellung: 31. August 1937

Breslau 1937

Druck: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg

Referent: Professor Dr. Havers
Korreferent: Professor Dr. Malten

Examen rigorosum: 18. Februar 1936

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Lebenslauf.

Ich, Wolfgang Pax, evangelischer Konfession, Sohn des Universitätsprofessors Dr. Ferdinand Pax und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Nohr, wurde am 22. April 1912 in Breslau geboren. Meine Schulbildung empfing ich in dem hiesigen Johannes-Gymnasium, das ich Ostern 1930 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um mich dem Studium der vergleichenden Sprachwissenschaft und der Altertumswissenschaften zu widmen. Die ersten drei Semester studierte ich in Breslau. Das Wintersemester 1931/32 hielt ich mich zum Zwecke archäologischer Studien in Rom auf. Darauf studierte ich drei weitere Semester in Breslau, ein Semester in Berlin, wo ich mich besonders mit keltischen Studien befaßte, und vier weitere Semester in Breslau.

Während meiner Breslauer Studienzeit besuchte ich die Vorlesungen und Übungen folgender Herren Professoren und Dozenten: Baur, Brockelmann, Christ, Drexler, Frhr. von Freytagh-Loringhoven, Göber, Havers, Kornemann, Kroll, Kühnemann, Malten, Messerschmidt, Ranke, Schieche, Schulemann, Siebs, Strauss, P. Thieme, Turazza, Weege. In Berlin waren Deubner, F. Hartmann, Jäger, Norden, Pokorny, Rodenwaldt, Schwyzer, in Rom Curtius und v. Gerkan meine Lehrer.

Ihnen allen sage ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank. Ganz besonders verpflichtet fühle ich mich Herrn Professor Dr. Malten, der mich während meiner Studienzeit in unzähligen Fällen durch wissenschaftliche Anregung und wertvollen Rat unterstützte, sowie Herrn Professor Dr. Havers, unter dessen Leitung ich meine Dissertation verfaßte und der mir jederzeit ein treuer Führer war.

Als Ergebnis meiner indologischen Studien veröffentlichte ich in der «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» (1936) einen Aufsatz «Zum Rāmāyaṇa».

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549814_0084

Sprachvergleichende Untersuchungen zur Etymologie des Wortes ἀμφίπολος.

Von W. Pax.

Die Aufgaben der etymologischen Forschung haben im Laufe der Zeit bedeutende Erweiterungen erfahren. Befruchtend haben vor allem, wie auch auf zahlreichen anderen Gebieten der modernen Sprachwissenschaft, die lebenden Sprachen gewirkt, und es ist bezeichnend hierfür, daß vor kurzem ein führender Romanist, W. v. Wartburg, in den N. J. 7, 1931, 222 ff. wieder einmal das Wort zu den «Grundfragen der etymologischen Forschung» ergriffen hat[1]). Begnügte man sich früher zumeist damit, Anfangs- und Endpunkt in der Entwicklung eines Wortes festzustellen, so bemühen wir uns, seine Geschichte in allen ihren Einzelheiten zu verfolgen, d. h. wir suchen nicht nur all seine Nebenbedeutungen, sondern auch sämtliche zu dem Begriff gehörenden Synonyma zu erfassen und besonders die Wechselwirkung zwischen beiden Gruppen usw. zu erkennen, kurz, wir betreiben heute «ganzheitliche Forschung», wir haben bei allen Einzeluntersuchungen stets auch das Begriffsfeld im Auge zu behalten[2]). Von größtem Wert ist ferner die Dialektgeographie, die nach den Arbeiten von Schrijnen (Neophil. 8, 223 ff.) und Kretschmer, E. zu schließen, auch bei den toten Sprachen bedeutsame Ergebnisse zu erzielen verspricht. Neben vielem anderem ist aber mit der Wortforschung besonders die Sachforschung zu verbinden. Mit vollem Recht sagt daher v. Wartburg 231: «Wir sehen, welch grundlegende Bedeutung die Kenntnis der Sachen für die etymologische Forschung hat. Wer sich nicht die Mühe nehmen mag, sich ein klares Bild von den Dingen zu machen, der tappt in die schwersten Irrtümer hinein; ja, es scheint mir, er beraube sich freiwillig einer der köstlichsten Früchte seiner Bemühungen, nämlich der Erkenntnis jenes Punktes, wo in der Sprache Außen- und Innenwelt zusammenschlagen.»

In dem umfassenden Kapitel «Sprache und Kultur» ist eins der wichtigsten und zugleich ältesten Teile das Kapitel «Sprache und Religion», über deren Beziehungen zueinander in äußerst anregender Weise Eduard Schwyzer in «Wissen und Leben» 1910, 461 ff. gehandelt hat. Besonders reizvoll sind Untersuchungen über die Kultsprache, wie wir eine solche im folgenden geben wollen. Denn auf sie passen ganz allgemein die Worte, die Schwyzer 469 speziell bezüglich der Standessprache der Priester gesagt hat: «Sie ist wichtiger als andere, nicht nur, weil sie der ältesten eine ist, sondern auch, weil die Gesamtheit des Volkes mit ihr in Berührung kommt. Ein kleiner Teil der

[1]) Vgl. jetzt auch die Einleitung von W. Wüsts Wtbch. des Alt-Indoarischen (Altindischen) 1935.

[2]) Trier 13.

religiösen Terminologie der indogermanischen Sprachen ist sogar uralt und gemeinsamer Urbesitz».

Es ist das große Verdienst von Bugge[1]), als erster die Identität von griech. ἀμφίπολος, ai. *abhicaraḥ*, lat. *anculus* erkannt zu haben. Begrifflich ist ferner das gall. *ambactus* in diesen Kreis einzuordnen.

Die schon von Corssen[2]) vorgeschlagene Verbindung von *anculus* mit einem unbelegten *ancus* «Diener», das auch in *Cupencus* stecken soll, ist neuerdings wieder von Danielsson erörtert worden. Sie wirkt jedoch wenig überzeugend, da nicht nur formal, sondern, wie wir noch sehen werden, auch begrifflich *anculus* und ἀμφίπολος weitgehend miteinander übereinstimmen, während ein *ancus* «Diener» nicht zu beweisen ist[3]).

Wir wenden uns zunächst der Betrachtung der Einzelsprachen zu:

I. Griechisch:

Die mit -πολος zusammengesetzten Wörter sind Nomina agentis, bezüglich derer es nach Chantraine 8, 11 bemerkenswert zu sein scheint, daß die Komposita viel älter sind als die Simplicia. In der Tat existiert ein *πολός nicht. Ja man kann fast sagen, daß das Simplex für das Nomen act., das Kompositum für das Nomen agentis charakteristisch ist. Der eigentlich auf dem Suffix zu erwartende Akzent variiert in den Kompositis nach bestimmten Regeln[4]). Der Sinn dieser eng mit der Verbalwurzel zusammenhängenden Nomina kann aktivisch, bisweilen aber auch passivisch sein; in einzelnen Fällen können sich sogar beide Bedeutungen in ein und demselben Worte finden, vgl. ἀμφίπολος (pass. Pind. Olymp. 1, 96).

Ferner ist erwähnenswert, daß bei diesen Kompositis für das Femininum und Maskulinum nur eine Form existiert. Dies ist etwas Altes, da Verbalnomina ursprünglich nur «den Träger der Handlung ohne Rücksicht auf sein Geschlecht»[5]) bezeichnet haben, während nach der ersten Deklination unpersönliche Begriffe gebildet wurden[6]). Natürlich hat sich bisweilen die Motion auch auf unsere Fälle ausgedehnt: so findet sich neben dem sonst üblichen ταυροπόλος bei Soph. Aias 217 f. ein ταυροπόλα (Wackernagel II, 49 f.). Schließlich ist auch die gleichzeitige substantivische und adjektivische Verwendung den Nomina agentis eigentümlich, die ja bes. bei den auf -tor, -ter ausgehenden Nomina bekannt ist[7]).

Bezüglich der formalen Bildung von ἀμφιπολ-εῖν, -εύειν vgl. Meister 31 f., Debrunner 107 f.

Ein Blick auf die Verbreitung des Wortes ἀμφίπολος zeigt uns, daß wir ein «uraltes Wort» (Kretschmer, E. 72) vor uns haben müssen, das zur Zeit Homers noch in vollem Gebrauch war. In der Odyssee kommt es ungefähr viermal so häufig vor als

[1]) Altit. Stud. 23. Osthoff, BB 15, 1889, 316. W.-P. I, 514. W.-H. 45. Ern.-Meill. 47. Muller-Izn 25.

[2]) KZ 2, 1853, 27. Weitere Literatur bei Danielsson, Gl. 16, 1928, 88 A. 2.

[3]) Osthoff, W.-H., a. O. Der Eigenname *Ancus* ist wahrscheinlich etruskisch, seine Ableitung von *ancus* «krumm» beruht auf Volksetymologie: gegen Muller-Izn 25.

[4]) Chantraine, 8 A. 1. Vendryes, Traité d'accentuation grecque 1928, 188.

[5]) Lommel, H., Studien über idg. Femininbildung. Diss. Göttingen 1912, 2. Fraenkel, Nom. ag. I, 103 A. 1.[2]) — [6]) Wackernagel II, 15.

[7]) Wackernagel II, 53. L.-H. 458 f. — Über die Kasusausgänge bei Homer vgl. Witte, Gl. 5, 1914, 17, 22, 23. Über die unlogische Ausdrucksweise οὐκ οἴην, ἅμα τῇ γε καὶ ἀμφίπολοι κίον ἄλλαι, vgl. Havers Hdb. 34. Eine genaue Untersuchung dieses Typus steht noch aus.

in der Ilias. Bei den Lyrikern und Tragikern bemerken wir ein starkes Nachlassen in seiner Verwendung. Das auffallend geringe Vorkommen des Wortes bei Aristophanes mag darin seine Erklärung finden, daß es nicht der niederen Sphäre angehörte. Die klassische Zeit kennt es fast gar nicht mehr, die nachklassische Zeit verwendet es selten und dann häufig nur in Nachahmung Homers. Ein bemerkenswertes Sonderdasein führte die Wortsippe bis in römische Zeit hinein in Syrakus, wieder ein Beweis für die Richtigkeit der Regel, daß absterbende Wörter sich in Sondersprachen und Einzeldialekte flüchten. Nach Kretschmer, E. scheint ἀμφίπολος dem ionischen Sprachgebiet anzugehören, da es weder für das Achäische noch das Dorische sich bisher hat einwandfrei nachweisen lassen.

Bemerkenswert ist, daß ἀμφίπολος in der Literatur fast stets (bei Homer immer) feminin gebraucht wird. Daher auch die Erklärungen der antiken Grammatiker vgl. Schol. zu α 136: καὶ ἔστιν ἀμφίπολος ἐπὶ γυναικός. Eust. p. 1624, 23: δμῶες μὲν γὰρ οἱ ἄρρενες δοῦλοι, θατέρου δὲ γένους αἱ ἀμφίπολοι.

Daneben stehen aber einige andere Zeugnisse, die auch maskulinen Gebrauch kennen, vgl. Eust. 994, 26; 1400, 56; 1551, 13; 1624, 23; 1751, 1: ἄλλοι δὲ ὅτι κοινή ἐστι προσηγορία ἄρρενος δούλου καὶ θηλείας, ὅπερ ἐν τῷ σὺν ἀμφιπόλοισιν γυναιξὶν πὰρ' Ὁμήρῳ πρὸς διαστολὴν τῶν ἀρρένων φασὶ προσκεῖσθαι τὸ γυναιξίν.

Hiermit stimmt auch unser Material überein, wie die Zusammenstellungen bei Passow-Crönert s. v. und Kretschmer, E. zeigen. ἀμφίπολος konnte also maskulin wie feminin gebraucht werden.

Bei Homer bezeichnet ἀμφίπολος meist die gehobenere Dienerin, die besondere Vertraute der Herrin, die in der Wirtschaft und in der Pflege der Kinder (Ζ 399) ihr treulich zur Seite steht[1]). Gewöhnlich stellen die ἀμφίπολοι das Gefolge der Herrin dar (Γ 143, α 331 usw.). Besonders lehrreich hierfür ist die Nausikaaepisode im 6. Buch der Odyssee, in der Nausikaa mit den «Gespielinnen» (Voss) tanzt und scherzt. Nach ζ 18 schlafen diese sogar mit der Königstochter zusammen. Bisweilen wird mit ἀμφίπολος auch die Schaffnerin bezeichnet, die am längsten von allen Dienerinnen im Hause tätig ist, über alle Dinge Bescheid weiß und daher in besonderem Ansehen steht. Ein solches Faktotum besorgt α 190 allein den Laertes, besprengt Ω 302 den Priamos mit Wasser; sie kennt mit Penelope und Odysseus ψ 227 die σήματ' ἀριφραδέα εὐνῆς. Im Gegensatze zu den eigentlichen Knechten und Mägden (δμῶες, δμωαί), die als Eigentum (vgl. Τ 333, Ψ 550) aufgefaßt werden, von deren Anzahl (η 103, ρ 422) der Wohlstand des Einzelnen abhängt, die also mehr der Masse nach gewertet werden, kommt bei der ἀμφίπολος noch sehr oft die Individualität zur Geltung. Die Namen der δμωαί werden uns nicht genannt, wohl aber bisweilen die der ἀμφίπολοι, vgl. Aithre und Klymene Γ 143, Phylo δ 133, Aktoris ψ 228. Die Herkunft wird ω 366 bezeichnet (Sikele), besonders beachtlich in diesem Zusammenhange ist κ 348 ff., wonach die ἀμφίπολοι der Kirke aus Quellen, Hainen und heiligen Flüssen stammen. Oft bekommen sie auch Beinamen wie ἐυπλόκαμος (Χ 442, ζ 198, 238), λευκώλενος (ζ 239, σ 198), βοῶπις (Γ 143), ἐύπεπλος (Ζ 372), κεδνός (α 335, σ 211, φ 66); von zwei Gespielinnen der Nausikaa heißt es ζ 18: χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσαι; die ἀμφίπολοι des Hephästus werden Σ 418 χρύσειαι genannt. Die δμωαί hingegen heißen nur selten λευκώλενοι (τ 60), ἐυπλόκαμοι (Χ 449)[2]). Man erkennt deutlich,

[1]) Kretschmer, E. 72. Richard 46.

[2]) Aber gerade an dieser Stelle werden δμωαί und ἀμφίπολοι durcheinander gebraucht.

daß beide Gruppen wohl voneinander geschieden sind, wenn auch Übergänge und Vermischungen zuweilen vorkommen (Z 323, X 442, 449, ζ 99, 109), die erklärlicherweise bedingt sind durch ähnliche und z. T. gleiche Arbeiten, die die δμωαί und die ἀμφίπολοι zu verrichten haben. Im allgemeinen sind die ἀμφίπολοι Unfreie. Aithre (Γ 143) ist eine Kriegsgefangene. Hdt. V 92, 11 werden sie direkt den Freien entgegengesetzt: ὁ δ'ἀπέδυσέ σφεας πάσας ὁμοίως, τὰς τ'ἐλευθέρας καὶ τὰς ἀμφιπόλους. Ferner können sie jeder Altersstufe angehören, ebenso wie die δμωαί, vgl. δ 720: δμωαί . . . νέαι ἠδὲ παλαιαί. Jugendlich sind die Dienerinnen des Hephästus (Σ 417), bejahrt natürlich die alten Wirtschafterinnen (α 190 ausdrücklich γρηῦς genannt). In den meisten Fällen ist jedoch das Alter nicht ersichtlich (Ebert 114).

Dieses Bild, wie es uns bei Homer entgegentritt, findet sich, wenn auch nicht mehr in so reichem Maße, die ganze Gräzität hindurch. Ein maskulines ἀμφίπολος in der Bedeutung «Diener» kommt zuerst bei Eur. Or. 1417 vor.

Aus den homerischen Belegen ragen besonders κ 348 ff. und Σ 417 hervor, in denen als Herr(in) der ἀμφίπολοι eine Gottheit auftritt. Am nächsten verwandt mit diesen Stellen ist Call. hymn. 3, 15, wo es von Artemis heißt: δὸς δέ μοι ἀμφιπόλους Ἀμνησίδας εἴκοσι νύμφας («Dienerinnen» Ebert 115; Passow-Crönert; v. Wilamowitz, Hell. Dichtung II, 52); ähnlich Pind. frg. 122: πολύξεναι νεανίδες, ἀμφίπολοι Πειθοῦς («Hetären» Ebert 119; Passow-Crönert). Handelte es sich in den bisherigen Fällen um eine größere Anzahl von ἀμφίπολοι, deren spezielle Dienstleistungen meist näher erörtert werden, so gibt es andererseits auch mehrere Beispiele, in denen sich nur eine ἀμφίπολος im Dienste einer Gottheit oder eines göttlichen Wesens findet. So heißt es schon bei Hes. frg. 107 (Strab. IX, p. 393): Κυχρείδης ὄφις . . . ὑποδέξασθαι δὲ αὐτὸν τὴν Δήμητρα εἰς Ἐλευσῖνα καὶ γενέσθαι ταύτης ἀμφίπολον. («Priesterin» Ebert 120; Passow-Crönert); ähnlich Kaib. Epigr. 556 (= IG 14, 2111): τὴν Διὸς -ον .. Χελίδονα. Diese beiden Fälle sind ganz bes. bemerkenswert, da es sich hier um Tiere handelt, die z. T. der betreffenden Gottheit heilig sind. Meistens sind es aber Menschen, und zwar Frauen und Männer, die ἀμφίπολοι einer Gottheit genannt werden, vgl. Eur. IT 1114: τᾶς ἐλαφοκτόνου θεᾶς -ον κόρας παῖδ' Ἀγαμεμνονίαν («Priesterin, handmaid of gods» Ebert 119; Liddell-Scott; Passow-Crönert). Pind. P. 6, 116: -οις δὲ μοριᾶν περὶ τιμᾶν δηριαζόμενον κτάνεν ἐν τεμένει φίλῳ γᾶς παρ' ὀμφαλὸν εὐρύν [«minister sacrorum» Ebert 120; Rumpel[1]). «Priester» Passow-Crönert. «Diener» Dornseiff[2]). «Temple-ministers» Liddell-Scott; Farnell[3])]; vgl. auch Mus. frg. 11. Gehen in diesen Fällen bisweilen die Ansichten auseinander, ob ἀμφίπολος als «Diener» oder «Priester» aufzufassen ist — erschwert wird die Entscheidung dadurch, daß über die Art der Dienstleistungen im Gegensatz zu obigen Beispielen hier nichts ausgesagt wird —, so steht die Bedeutung «Priester(in)» in anderen Fällen vollkommen fest. Dion. Hal. 1, 50 spricht von «Priesterinnen der Aphrodite»[4]), Eur. frg. 992 von einem «Priester des Ares», Plut. Mor. 297 A von einem «Priester des Apoll» und Diosc. A. P. 9, 340, 4 von einem «Priester der Kybele». Besonders in Sizilien wurde mit ἀμφίπολος der Priester des Zeus Olympios bezeichnet. Sehr bedeutsam hierfür ist eine Stelle bei Diodor XVI, 70, 6: κατέστησε δὲ (i. e. Timoleon) καὶ τὴν κατ' ἐνιαυτὸν ἐντιμοτάτην ἀρχὴν ἣν ἀμφιπολίαν Διὸς Ὀλυμπίου οἱ Συρακόσιοι καλοῦσιν[5]), eine Notiz, die

[1]) Lexicon Pindaricum s. v. — [2]) Übers. 1921. — [3]) The works of Pindar 1930, Transl. 308.

[4]) Es sei im allgemeinen für das Folgende auf den ausgezeichneten Artikel von Passow-Crönert verwiesen. — [5]) Vgl. auch Cic. in Verr. II, 51, 126, 127.

durch zahlreiche Inschriften gestützt wird (IG 14, 9, 4. Coll. Becht. 5256, 5257, 5259 usw.). Daraus ergibt sich, daß in der sog. «gemischten» Verfassung des Timoleon der höchste Beamte der Priester des olympischen Zeus war, der jährlich durch das Los aus der Reihe einiger weniger, wohl durch ihre Geburt ausgezeichneter Geschlechter bestimmt wurde. Nach ihm wurden auch die Jahre gezählt, vgl. z. B. IG 12, 9, 906: ἀμφιπολεύοντος Λάμπρου. Wahrscheinlich sollte «die religiöse Weihe, die ihn umgab, gegen revolutionäre Bestrebungen eine gewisse Garantie geben» [1]). Schließlich dient ἀμφίπολος auch zur Umschreibung römischer Priesterbezeichnungen. Dion. Hal. 3, 67 nennt die Vestalinnen, Plut. Num. 13 die Salier ἀμφίπολοι. Eine Mittelstellung zwischen der Bedeutung «Diener» und «Priester» nimmt die Bedeutung «Küster» ein, die wir auf einer von Vollgraf (Mnemosyne NS 57, 1929, 206 ff) veröffentlichen Inschrift des 5. Jahrh. a. Chr. aus Argos finden; hiermit verwandt ist ἀμφιπολεῖον «Sakristei» auf einer aus Aegina stammenden Inschrift des 5. Jahrh. a. Chr. (JG 4, 39, 13).

Aus dem Rahmen der bisher besprochenen Beispiele fällt Pind. Olymp. 1, 93 heraus, wo es von Pelops heißt: τύμβον ἀμφίπολον ἔχων, vgl. Schol. περιπολούμενον; «umschwärmt» Th. Mommsen, Übers. 1846; «umdrängt» Dornseiff; «frequented» Liddell-Scott; «where unto men from all lands come» Farnell. Dieser Ausdruck wirkt durch seinen passiven Charakter äußerst altertümlich. Auch die Bedeutung «umschwärmt, umwandelt», die sich nur an dieser Stelle findet, scheint bes. im Hinblick darauf, daß die Nomina agentis eng mit der Verbalwurzel zusammenhängen, alt zu sein. Denn ἀμφιπέλομαι, vgl. α 351: ἀοιδὴν ἥ τις ἀκουόντεσσι ... ἀμφιπέληται bedeutet «umtönen», allerdings nicht, wie Ameis-Hentze-Cauer z. d. St. wollen, «in Gedanken an die beiden Ohren des Hörenden», wie unten in dem Kapitel über ἀμφί näher auseinandergesetzt werden wird [2]).

ἀμφιπολεῖν und ἀμφιπολεύειν verdienen eine gemeinsame Behandlung, da sie in ihrer Verwendung vielfach zusammengehen. Bemerkenswert ist, daß die Bedeutung des (Um)-kreisens, -wandelns, die wir bei ἀμφίπολος und ἀμφιπέλομαι fanden, auch hier vertreten ist. Deutlich ist dies vor allem bei dem Umlauf der Gestirne, wobei allerdings nur ἀμφιπολεύειν vorkommt; Beispiele bei Empedokl. und vor allem bei Manetho (s. u.). Im übrigen ist der Gebrauch ähnlich wie bei ἀμφίπολος, wobei es bes. auffällt, daß in fast allen Fällen ἀμφιπολεῖν, -εύειν zu einer Gottheit in Beziehung gesetzt ist, und zwar können wir hierbei zwei Fälle unterscheiden:

a) Wie bei ἀμφίπολος (vgl. z. B. Hes. frg. 107) ist der passive Teil eine höhere Gottheit, der aktive eine niedere Gottheit, vgl. Pind. Nem. 8, 6: καὶ Διὸς Αἰγίνας τε λέκτρον ποιμένες ἀμφεπόλησαν «umschwebt» Dornseiff; «umwandelt» Passow-Crönert; «curare» Rumpel; «waited on» Farnell 211; «watch, guard» Liddell-Scott. Soph. OC 678: ἵνα ὁ βακχιώτας ἀεὶ Διόνυσος ἐμβατεύει θεαῖς ἀμφιπολῶν τιθήναις «umschwärmend» Schneidewin-Nauck, Passow-Crönert; «accompany» Liddell-Scott. Ähnlich von Seelen ἀμφιπολεῖν Plan 21; ἀμφιπολεύειν Kaib. Epigr. 1046, 47. Von Toten nur ἀμφιπολεύειν Kaib. Epigr. 414, 5.

b) Es kann aber auch — im Gegensatz zu ἀμφίπολος — der aktive Teil des ἀμφιπολεῖν, -εύειν eine höhere Gottheit sein, wobei deutlich die Nuance des «Pflegens, Schützens» usw. in Erscheinung tritt, vgl. z. B. Pind. Olymp. 12, 2 von Tyche: Ἰμέραν ... ἀμφιπόλει ... vgl. Schol. περιπόλει, σῴζε; «tuere» Rumpel, Ebert 118; ähnl. Dornseiff, Farnell, Liddell-Scott. Theokr. 1, 124 von Pan: ... ἀμφιπολεῖς ... Μαίναλον

[1]) Beloch, Griech. Gesch. [2] III, 1, 1922, 589 f. Berve, Griech. Gesch. II, 1933, 122. Wickert in: R. E. II, 4, 1932, 1517. — [2]) Vgl. ἀμφιβάλλομαι, K 535.

«umgehst» Voss; «umwandelst» Passow-Crönert; «curas, tueris» Rumpel, Ebert, Liddell-Scott; Hom. Hymn. 24, 1 von Vesta: ... Πυθοῖ ἐν ἀγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις «umwandelst, pflegst» Passow-Crönert usw. Hierher auch υ 78: καὶ ῥ' ἔδοσαν στυγερῇσιν Ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν, vgl. Hesych ἐργάζεσθαι; «(strafend) umfangen» Passow-Crönert; «bedienen» Ameis-Hentze-Cauer; «tend, care for» Liddell-Scott; «versari» Ebert 113. Ebenso Hes. op. 802 ff., wo die Erinnyen den Horkus ... φασίν ... ἀμφιπολεύειν, vgl. Schol. περιέρχεσθαι; «comitantur et adiuvant» Goettling-Flach[1]); «geleiten» Peppmüller[2]); «vagari» Ebert 113; Passow-Crönert und Liddell-Scott wie υ 78.

Wie wir υ 78 schon sahen, kann das ἀμφιπολεύειν-(εῖν) auch Schaden bringen. So sind hierher auch Fälle übertragen wie Bacchyl. frg. 11, 3: ὁ δὲ μυρία μὲν ἀμφιπολεῖ φρενί zu ziehen, vgl. «circumvolvit» Passow-Crönert oder Pind. Pyth. 4, 158: ... με γηραιὸν μέρος ἁλικίας ἀμφιπολεῖ, vgl. Schol. περικυκλεῖ καὶ περιέχει; «circumversatur» Rumpel; «umgibt» Dornseiff; «attend constantly» Liddell-Scott; «is upon me» Farnell 105. Aus der Nuance des Sorgens, Kümmerns erklärt sich auch Pind. Pyth. 4, 271: μαλακὰν χέρα .. τρώμαν ἕλκεος ἀμφιπολεῖν, vgl. Schol. θεραπεύειν; «heilen» Dornseiff; ähnl. Rumpel, Farnell, Liddell-Scott, v. Wilamowitz. In demselben Bedeutungsfeld liegt σ 254, τ 127: τὸν ἐμὸν βίον ἀμφιπολεύοι, vgl. Schol. διέποι, θεραπεύοι «schützen, schirmen» Voss; «mit seiner Sorge umgeben» Ameis-Cauer-Hentze; «pflegen» Passow-Crönert; ähnl. Liddell-Scott. Vgl. schließlich auch ω 244, 257: ἀμφιπολεύειν ὄρχατον «pflegen» Voss.

Ferner kommt ἀμφιπολεύειν noch in rein sakralem Sinne vor (entsprechend ἀμφίπολος): so schon bei Hdt. 2, 56: ἀμφιπολεύουσαν ἐν Θήβῃσι ἱρὸν Διός und auf mehreren Inschriften vom 3. Jahrh. a. Chr. an.

II. Lateinisch:

Anculus[3]) kommt nur an einer wichtigen Stelle des Festus 18, 15 vor: *ancillae ... ideo sic appellantur, quod antiqui anculare dicebant pro ministrare ex quo di quoque ac deae feruntur coli, quibus nomina sunt Anculi et Anculae.* Das sonstige Fehlen dieses Wortes in der Literatur erklärt sich nach Duveau (Bull. Soc. Ling. 39, VII) wahrscheinlich daraus, daß es sich hierbei um einen speziell sakralen Begriff handelt. Daß *anculus* und *ancula* auch profan «Diener(in) bezeichnet haben, ist daher nicht anzunehmen. Hierfür wurden *famulus* und *servus* verwendet. Dagegen wird das deminutive *ancilla* auf Grund falscher Zerlegung in *anc-ulus* (ab Liv. Andr., öfters bei Plaut. usw., vgl. Thes. L. L. II, 27 ff.) nur profan gebraucht, ebenso wie ἀμφίπολος häufig in adjektivischer Verwendung, vgl. *mulier ancilla* usw.[4]). *Anculus* lebt im Romanischen nicht fort, wohl aber *ancilla, servus, famulus,* vgl. Meyer-Lübke 30, 240, 592. *Anclabris*[5]) «zum Gottesdienst gehörig» (*mensa, vasa,* vgl. Thes. L. L. II, 29) ist natürlich von *anculare* nicht zu trennen. Ich trage auch kein Bedenken, mit W.-H. 45, Muller-Izn 25 im Hinblick auf ihren sakralen Charakter diese Gruppe zu *anculus* zu stellen gegen Ern.-Meill. 46 f., die *anclabris* mit *anclare* = ἀντλεῖν verbinden, wozu *anculare* eine Dublette darstellen soll, die durch Volksetymologie mit *anculus* in Verbindung gebracht worden sei. Ebenfalls hierher *anclator* (CGL II, 567, 5) «minister fidelis et occulta sciens»; aus dem Oskischen vgl. noch *ampulum* «ministerium».

[1]) ed. 3. Aufl. 1878. — [2]) Übers. 1896. — [3]) W.-H. 45. Ern.-Meill. a. O.
[4]) L.-H. 458. — [5]) Leumann, M., Die lat. Adj. auf -lis 122.

III. Indisch:

1. *abhicarati:* RV X, 34, 14: *má no ghoréṇa caratābhí dhṛṣṇú,* vgl. *mā gacchata* Sāy.; «bannen, bezaubern» Grassmann, Wtbch.; Geldner, Glossar[1]); «angreifen» Ludwig[2]); «zwingen» Schroeder, Myst. u. Mim. 394; «ergreifen» Grassmann, Übers.; «bedrängen» Hillebrandt. — In den folgenden Beispielen ist die Bedeutung «zaubern» gesichert, vgl. AV 5, 30, 2: *yat tvā abhiceruḥ puruṣaḥ svo yad araṇo janaḥ* «whatever sorcery any kinsman or stranger has practised against thee» (Bloomfield, AV transl. 1897, 59). AV X, 1, 18: *agnau vā tvā gārhapatye abhiceruḥ «they have practised sorcery against thee ...»* (Bloomfield 74). TBr. 1, 7, 7, 5: *rājasūyenejānā nābhicaritavai* «wenn man das Rājasujaopfer darbringt, soll man es nicht zum Zwecke des Zauberns tun». TBr 1, 5, 1; TS 2, 2, 3, 2: *agnaye yaviṣṭhāya purodaśam aṣṭākapālam nirvaped abhicaryamāno; agnim eva yaviṣṭham svena bhāgadheyena upadhāvati; sa evāsmād rakṣāṃsi yavayati, nainam abhicarant stṛṇute* «He against whom witchcraft is practised should offer a cake on eight potsherds to Agni, the youngest; verily he has recourse to Agni, the youngest with his own share; verily he drives away the Rakṣases from him, he who practised witchcraft does not lay him low» (Keith, TS transl. 1914, 149). Vgl. ferner ŚBr 1, 2, 1, 7; 5, 5, 5, 14; 12, 6, 2, 1. Kāty Śr 2, 4, 28; 3, 5, 14; 22, 3, 1; 11, 24; 27, 33; 23, 5, 24. Yajñ. 3, 283: *trīn kṛcchrān ācared vrātya-yajñako abhicaram api* «Drei Kṛcchras soll vollziehen, wer für Uneingeweihte geopfert und wer Bezauberung ausgeübt» (Stenzler, ed. und übers. 1849). — MBH 3, 2208: *manasā vacasā caiva yathā nābhicarāmyakam* «sich vergehen gegen jem., untreu sein dem Gatten».

2. *abhicārá* m. «Behexung, Bezauberung»:

AV 8, 2, 26: *pari tvā pātu samānebhyo, abhicārāt, sabandhubhyaḥ* «Let it protect thee from they fellows, from witchcraft, from thy kinsman» (Lanman, AV transl. 1905); AV 10, 3, 7; 11, 1, 22; 19, 9, 9. Weitere Belege PW s. v. Vgl. auch *abhicaraṇa, abhicaraṇīya.*

3. *abhicārin* «behexend, bezaubernd»:

AV 10, 1, 9: *ye tvā kṛtvālebhire vidvalā abhicāriṇas* «They that have prepared thee and taken hold of thee, the cunning wizards» (Bloomfield 73).

4. *pratyabhicarati* «gegen jem. zaubern»:

AV 2, 11, 3 (an ein Amulett): *prati tam abhi cara yo 'smāndveṣṭi* «Conjure against him who hates us» (Lanman 53).

5. *pratyabhicarana* «gegenzaubernd»:

AV 2, 11, 2: *pratisaro asi, pratyabhicaraṇo asi.*

6. *abhicara* «Begleiter, Diener»:

Lexikogr. AK 2, 8, 2, 39. H 496. Vgl. *paricarati.*

Bei den mit zwei Präpositionen verbundenen Verben ist meist die Bedeutung des *abhi* (*abhi ā* RV 8, 96, 15; *°ud* RV 8, 25, 21; *°vi* RV 3, 4, 5; *°sam* RV 1, 146, 3. etc.) zugunsten der zweiten Präposition in den Hintergrund getreten.

Demnach haben wir als älteste Bedeutung von *abhicarati* «bezaubern, behexen» anzusetzen (gegen PW, das als 1. Bed. «sich vergehen gegen jem.» angibt).

Die Bedeutung «dienen» ist erst spät und überhaupt nur bei *abhicara* bezeugt.

abhicāra ist der t. t. für Schadenzauber jeder Art geworden. Nach Medh. zu Manu 9, 290 versteht man unter *abhicāra* «das Töten eines Feindes durch heimliche Mittel wie

[1]) Der Rigveda in Auswahl I (Glossar), 1907, 60. — [2]) Der Rigveda 1876.

Verfluchung, Zaubersprüche oder bestimmte magische Handlungen, welche der Veda lehrt» und nach Nar. zu Manu 9, 290 «das Aus-dem-Weg-Schaffen durch Verfeindung» vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 131 A. 1. Die zahlreichen Mittel, die der *abhicāra* anwendet, lernen wir vor allem aus dem Atharvaveda kennen, der, wie auch der in den Brahmanas vorkommende älteste Name *Atharvaangirasaḥ* beweist, aus Heilzauber und Hexerei besteht[1]). Ferner sind u. a. bes. noch die Vorschriften des Kauś (47, 1—49, 27) und die gelegentlichen Erwähnungen in den altindischen Rechtsbüchern zu beachten[2]).

IV. Keltisch:

Ambactus[3]) «Gefolgsmann, Dienstmann, Sklave» vgl. Caes. BG 6, 15, 2: *ita plurimos circum se ambactos clientesque habet.* Fest. 4 M: *ambactus apud Ennium lingua Gallica servus appellatur*[4]). Schwierigkeiten hat der Forschung die genaue formale Deutung des Wortes bereitet. Im allgemeinen wird nämlich *ambactus* passivisch als «Herumgesandter, Bote, Diener» erklärt[5]), wie dies schon Festus 4 (*ambactus i. e. circumactus*) getan hat. Aber schon v. Grienberger (IF 26, 1910, Anz. 35) hat, allerdings unter Ablehnung von W.-P., die Ansicht geäußert, daß ein intransitiver Sinn darin liege, *-actus* also kein Part. Perf. Pass., sondern ein Verbaladjektiv sei: nach ihm bedeutet daher *ambactus «qui circum dominum agit»*. Neuerdings hat diesen Standpunkt wieder M. Gottschedt (Z. f. Deutschkd. 46, 1932, 732 f.) vertreten, der bes. auf Polyb. 2, 17 aufmerksam macht, wo die *ambacti* mit συμπεριφερόμενοι, also einem Medium, wiedergegeben sind. Glaubte Thurneysen noch, wegen des mittellat. *ambactia* «Auftrag» den passiven Sinn vorziehen zu müssen, so erklärt Gottschedt demgegenüber mit Recht, daß die Bedeutung «Gesandter» sich sehr gut im Laufe der Entwicklung aus «Diener» entwickelt haben kann[6]). Vor allem aber ist die Tatsache zu beachten, daß dem sog. Part. Perf. Pass. von Haus aus gar nicht ausschließlich passiver Sinn zukam, sondern dieses auch intransitive Bedeutung haben konnte, wie es ja noch einige residua in der klassischen Latinität beweisen[7]).

Seiner Bildung nach steht auf gleicher Stufe mit *ambactus* das lat. *amfractus*, das man schon im Altertum (Varro de l. l. 7, 15) sich aus *am-fractus* «rings herum gebrochen, gebogen» entstanden dachte. Diese Erklärung hat neuerdings wieder W.-H. 39 aufgenommen. Dagegen hat schon Zeuss (KZ 16, 1867, 381) unter Hinweis darauf, daß *frangere* niemals «biegen» oder «krümmen» bedeuten kann, das Wort in *anfr-actus* zerlegt[8]). Die Erweiterung der Präposition *amb* durch *-er* findet sich im Oskischen häufig, so daß wir wohl mit einer oskischen Entlehnung rechnen müssen. *-actus* hat ebenfalls intransitiven Sinn. *Amfractus* wäre also ein Weg, «der sich herumschlängelt».

Ambactus ist ein wichtiger Terminus des keltischen Gefolgschaftswesen geworden, dem die aquitanischen *soldurii* und die slavische *družina* entspricht[9]). Wir haben hierbei zwei Gruppen zu unterscheiden. Zu der ersten gehören alle diejenigen, welche durch

[1]) Geldner, a. O. III, 138 f. Blomfield, J. of Am. Or. Soc. 2, 387; Atharvaveda 8. Winternitz, Gesch. der Ind. Lit. I, 124.

[2]) Caland 157 ff. Meyer, J. J., Das altind. Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kautilya 1926, 943 s. v. — Zusammenfassend Hillebrandt, Rituall. 174 ff.

[3]) Das Wort lebt weiter in frz. *ambassadeur, ambassade,* ital. *ambasciata* (Meyer-Lübke 31) und nhd. «*Amt*» (Kluge-Götze 16).

[4]) Holder I, 114 f.; Nachtr. 582 f. — [5]) Thurneysen, Keltorom. 29 ff. W.-P. I, 35.

[6]) Über diese Entwicklung gut Meisinger, Vgl. Wortkunde 1932, 164.

[7]) L.-H. 340 ff. — [8]) Vgl. auch Ern.-Meill. 48. — [9]) Schwyzer, Tacitus, Germania 13, 5.

Schulden in ein Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Herrn geraten sind. Sehr anschaulich zeigen uns dies die altirischen Brehongesetze[1]). Durch die Annahme eines Lehen wird der Freie zunächst der *cele* «Genosse» des Herrn, dann aber bald sein Sklave. Wie drückend die Lage dieser Leute war, schildert Caesar BG 6, 13 von den keltischen clientes und obaerati. Von solchen Leuten war z. B. Orgetorix nach BG 4, 2 umgeben[2]). Die zweite Gruppe umfaßt die Gefolgsleute im eigentlichen Sinne, vor allem also junge Leute, die sich in das Gefolge eines Fürsten gestellt haben, vgl. BG 6, 13, 4: *ad hos* (i. e. *equites*) *magnus adulescentium numerus disciplinae causa concurrit* . . .: hierher gehören die *ambacti* der gallischen Häuptlinge, der *dám* der altirischen Fürsten[3]). Über die *ambacti* hat neuerdings ausführlich Elston 166 ff. gehandelt. Das Wort ist ja von der größten Bedeutung, da es die Germanen entlehnt haben und in unserem «Amt» noch weiterlebt. Elston glaubt nun, daß *ambactus* nicht direkt von den Kelten, sondern durch Vermittlung der Römer, die es im 2. Jahrh. a. Chr. von den cisalpinischen Galliern kennen lernten, zu den Germanen gekommen sei. Er gründet seine Vermutung u. a. auf die Tatsache, daß *ambactus* bei den Germanen den «gehobeneren Diener» bezeichne; Wulfilas gebraucht es nie mit *skalks* und *þius* synonym; im Beowulf werden sogar die *eaxlgesteallen* «*ambihtas*» genannt. Im Gallischen dagegen seien die *ambacti* «of an inferior nature» (S. 170). Diese Ansicht entspricht doch nicht ganz den Tatsachen. Es gibt mehrere Stellen, aus denen hervorgeht, daß das keltische Gefolgschaftswesen auf Freundschaft aufgebaut war[4]), und Gefolgsleute in einigem Ansehen standen, vgl. Polyb. 2, 17, 12: περὶ δὲ τὰς ἑταιρείας μεγίστην σπουδὴν ἐποιοῦντο διὰ τὸ φοβερώτατον καὶ δυνατώτατον εἶναι παρ' αὐτοῖς τοῦτον ὃς ἂν πλείστους ἔχειν δοκῇ τοὺς θεραπεύοντας καὶ συμπεριφερομένους αὐτῷ. Vgl. hierzu Caes. BG 6, 15 und Norden, Urgesch. 126[5]); ferner Caes. BG 6, 19: *servi et clientes quos ab iis dilectos esse constabat, iustis funebribus confectis una cremabantur*; cf. BG 7, 40, 7. Doch mögen frühzeitig beide Gruppen des keltischen Gefolgschaftswesens sich einander angeglichen haben, bes. die *ambacti* auf den Standpunkt der obaerati gesunken sein, so daß wir bei Fest. die Gleichung *ambactus* - *servus* lesen. Bedingt war dies zunächst durch die Doppelstellung der *ambacti* als Kampfgenossen des Herrn und abhängige Diener, wobei letzteres sich urspr. nur auf die Dauer der Gefolgschaft bezog[6]). Durch den Einfluß wirtschaftlicher Zustände wurde das Ansehen der *ambacti* immer mehr verringert. Hierfür haben wir eine wichtige Notiz bei Strab. 4, 1, 2, der uns, wohl als Ergebnis der Eroberung Galliens durch die Römer, schildert, wie die Kelten ἀναγκάζονται γεωργεῖν καταθέμεναι τὰ ὅπλα. Dadurch geriet der einst freie Gefolgsmann in wirtschaftliche Abhängigkeit von seinem Herrn (s. o.). Da man natürlich mit mehreren Zwischenstufen rechnen muß, ist es im einzelnen oft sehr schwer zu entscheiden, ob man die Stellung dieses oder jenes noch zur Gefolgschaft rechnen kann oder nicht[7]), woraus sich z. T. wenigstens auch die unklaren Bezeichnungen der antiken Autoren erklären werden.

Letzten Endes aber beruht die begriffliche Entwicklung von *ambactus* auf der

[1]) Schrader-Nehring II, 356, 463. Thurneysen, ZCPh 14, 1923, 336 ff.

[2]) Thurneysen, Heldens. 77. — [3]) Schrader-Nehring II, 467. — [4]) Elston 171.

[5]) Die auffallenden Übereinstimmungen in der Schilderung der Kelten und Germanen erklärt sich daraus, daß «wirkliche Klarheit über Kelten und Germanen bei allen schreibenden Griechen und Römern wahrscheinlich niemals bestanden hat» (Neckel 23).

[6]) Darauf mögen sich auch die von den Römern mit *ambactus* synonym gebrauchten Ausdrücke *comes* und *cliens* beziehen, vgl. Seek, R. E. III, 934. — [7]) Hoops II, 132.

seelischen Grundhaltung der Kelten, die wir uns durch einen Vergleich mit dem germanischen Komitat klarmachen können. Wenn auch die Germanen einen Hauptbegriff des keltischen Gefolgschaftswesens entlehnt haben, so ist auf keinen Fall mit dem Namen etwa auch die Sache übernommen worden. Dies ist der augenblickliche Stand der Forschung, wie er wohl endgültig zuletzt von Elston 172 vertreten worden ist[1]). Sicher ist es daher auch nicht angängig, mit Norden germanisches und keltisches Komitat, wie es uns in geschichtlicher Zeit entgegentritt, ohne weiteres miteinander zu vergleichen, da im Laufe der Zeit sicher feine Unterschiede sich eingestellt haben werden. Aus der Darstellung des Tacitus Germ. 13, 14, die mit besonderer Anteilnahme geschrieben ist, geht deutlich die außergewöhnliche Stellung des *princeps* und der *comites* bei den Germanen hervor; letztere stehen ohne Zweifel im Mittelpunkt der Erörterung, während bei den Kelten das Hauptgewicht bei dem Herrn liegt, dessen größter Ruhm es ist, möglichst viele Untertanen zu haben. Der germanische princeps will führen, der keltische herrschen. Diesen Unterschied zwischen beiden Völkern hat klar Neckel erkannt, wenn er sagt[2]): «In Betreff der Kelten und Germanen können wir sagen, daß nach Caesar sowohl die Gesellschaftsordnung wie die Religion der ersteren ungleich stärker mit Wertevernichtung belastet war als bei den Germanen; denn die Masse des Galliervolkes stand zu ihren druidischen oder ritterlichen Herren und ähnlich die Familie zum pater familias im Verhältnis rechtloser gedrückter Sklaven zum Sklavenhalter . . ., während die germanische Gesellschaft im Zeichen der Freiheit lebt . . .»

Aus unseren Darlegungen ergibt sich, daß *ambactus* urspr. auch einen «höheren» Diener bezeichnete, und man möchte daher vermuten, daß die germanische Entlehnung in eine Zeit gehört, in der dem Wort noch nicht ausschließlich der pejorative Sinn innewohnte. Denn die römische Vermittlung scheint nicht so ganz überzeugend, da wir doch schließlich nichts davon wissen, daß bei den Römern mit *ambactus* irgendein Amt bezeichnet wurde, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß römischer Einfluß bei der formalen Bildung, die wohl immer noch nicht ganz geklärt ist, mitgespielt hat.

Mit *ambactus* ist identisch kymr. *amaeth* «Landmann». Vgl. hierzu eine Glosse, die Lindsay in seiner Festusausgabe 97 anführt: *ambacti i. e. servi coloni . . .*, wozu Lindsay bemerkt: «ambactus autem proprie dicitur servus coloni sicut hodieque Cambrobrittanice amaeth i. e. arator.» Diese Notiz steht in vollem Einklange mit der oben zitierten Strabonstelle. Daß sich aber die Bedeutung «arator» lediglich daraus erklären soll, daß die *ambacti* ihr Kriegshandwerk aufgaben und Bauern wurden (Elston), ist nicht zwingend. Vielmehr wäre zu fragen, ob nicht eventuell von Anfang an mit dieser Bedeutung gerechnet werden könnte, da in den verwandten Sprachen (vgl. bes. das Griechische s. u.) die Wz. **qu̯el* ähnliche Bedeutungsnuancen angenommen hat[3]).

Der zweite Teil des Wortes ἀμφίπολος -πολος gehört zu der idg. Wurzel **qu̯el*, die in den mannigfachsten Formen sich in den meisten indogermanischen Sprachen findet. Da jedoch die Labiovelare in den Einzelsprachen in der verschiedensten Weise vertreten sein können, ist es nicht immer ganz leicht, alle hierhergehörigen Worte klar zu er-

[1]) Brunner, Dtsch. Rechtsgesch. I [2], 186, 29. Norden, Urgesch. 126. Neckel 14. Krahe, IF 52, 1934, 258.

[2]) Germanen und Kelten in: Kultur u. Sprache 6, 1929, 11.

[3]) Damit wäre vielleicht auch die Ansicht Neckels 12 bez. des Ackerbaues in Brittanien erschüttert. Vgl. auch Krahe, IF 51, 1933, 162.

kennen, und der Artikel bei W.-P. I 514 ff. zeigt deutlich, daß gerade bei dieser Wurzel noch viele Unklarheiten vorhanden sind. Die Grundbedeutung von **qu̯el*, die besonders deutlich in den Nominalformen zum Ausdruck kommt, ist «drehen, sich drehen, sich wenden», oft abgeschwächt zu «sich aufhalten, sich befinden, wohnen, sein».

Im Griechischen ist diese Wurzel sehr reich vertreten. Über die Labiovelare vgl. Brugm.-Schwyzer 294 ff., speziell über den Dissimilationsprozeß in der Nachbarschaft eines *u̯*-Lautes (vgl. βουκόλος) de Saussure, Mém. d. la Soc. ling. 6, 1889, 161. Ob θεηκόλος (neben θεοκόλος wohl metri causa) sein κ von βουκόλος hat, wie Schwyzer es vermutet, ist mit W.-P. und Kretschmer, E. nicht ganz sicher. Eine reduplizierte Bildung liegt in κύκλος vor. Die Grundbedeutung tritt am klarsten bei κύκλος «Kreis» in Erscheinung, ebenso auch bei πόλος «Drehung, Drehpunkt, Achse, bes. Erd- und Himmelachse; Kreis, innerhalb dessen ein Gestirn seinen Umlauf hält» usw.[1]). τέλσον ist die «Wendestelle des Pfluges» (vgl. Hesych τέλσας· στροφάς), «Grenzfurche». τρίπολος heißt «dreimal gewendet» (Σ 542, ε 127, Hes. Theog. 971). Ebenfalls ist πάλιν hierher zu ziehen, das einen erstarrten Akk. zu *πάλις «Drehung, Wendung» darstellt[2]). τέλος ist wahrscheinlich «Wende, Ort der Umkehr», dann «Ziel, Ende»; ähnlich τελεῖν, τελευτή, τελετή, τέλειος, τελήεις[3]). Im Hinblick auf πόλος wird auch für 1. πέλω, πέλομαι, πολέω usw. als Grundbedeutung «drehen, sich drehen, kreisen» erschlossen. Vielleicht läßt sich in Fällen wie ν 60: γῆρας καὶ θάνατος ἐπ' ἀνθρώποισι πέλονται (vgl. auch ι 134, ο 408) der eigentliche Sinn noch fühlen, wenn man an das unten näher zu besprechende Umzingeln und Einschließen feindlicher Dämonen denkt (s. auch ἐπιπέλομαι). Sonst bezeichnet πέλω im allgemeinen nur die Bewegung ohne Rücksicht auf den Kreis, häufig von einem Ausgangspunkt ausstrahlend:

τ 192: ἤδη δεκάτη ἢ ἐνδεκάτη πέλεν ἠώς (Eos.).
Ξ 345: . . . ὀξύτατον πέλεται φάος (Helios).
Ξ 396: οὔτε πυρὸς τόσσος γε πέλει βρόμος αἰθομένοιο (Feuer).
Γ 3: κλαγγὴ γεράνων πέλει οὐρανόθι πρό . . . (Geschrei der Kraniche).
Ξ 400: ὅσση ἄρα Τρώων καὶ Ἀχαιῶν ἔπλετο φωνή (Geschrei der Troer u. Achäer).
Τ 365: τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλε . . . (Zähneknirschen).
Λ 392: ὑπ' ἐμεῖο . . . ὀξὺ βέλος πέλεται (Geschoß).

Das dem griech. πέλω genau entsprechende ai. *car* weist dieselben Bedeutungsnuancen auf, vgl. RV 1, 113, 13: *uṣās carati* (vgl. τ 192). RV 4, 6, 10: *agne arcáyaṣ cáranti* (vgl. Ξ 345). RV 3, 32, 6: *vṛtrám jaghanvám . . . śáyānam, indra, cáratā vadhéna* (vgl. Λ 392). RV 7, 46, 3: *yá te didyúd ávasṛṣṭā divás pári kṣamayā́ cárati pári . . .* Ferner kann aber πέλω auch den Übergang in einen anderen Zustand ausdrücken (dadurch der Grundbedeutung sehr nahe kommend). Nachdem z. B. ε 388 ff. von dem Sturm die Rede war, der das Schiff des Odysseus hin und her trieb, heißt es V. 391: καὶ τότ' ἔπειτ' ἄνεμος μὲν ἐπαύσατο, ἡ δὲ γαλήνη ἔπλετο νηνεμίη «und dort trat windlose Meerstille ein» (Ameis-Hentze z. d. St.). Ähnlich wie unser nhd. «werden», das zu *vertere* gehört

[1]) Meyer II 637 ff.; Fröhde BB 21, 205. Vgl. im allgemeinen die Lexika. Als Beispiele vgl. nur Eur. Or. 1685: ἄστρων πόλος. Aristoph. Av. 179: ὀρνίθων πόλος; vgl. dazu die Erklärung des Dicht.: ὅτι δὲ πολεῖτο τοῦτο καὶ διέρχεται ἅπαντα διὰ τούτου, καλεῖται νῦν πόλος. Plat. Cratyl. 405 C spricht von einer πόλησις περὶ τὸν οὐρανόν.

[2]) Solmsen, Beitr. I 157 u. A. 2. Malicki, C., De πάλιν particula, Diss. Greifswald 1907.

[3]) Cornelis Zijderveld, Τελετή 1934. Kraemer, PHW 1935, 155 ff.

und dessen ursprünglicher Sinn in Verbindungen wie «ich werde geadelt» noch deutlich spürbar ist, hat sich auch πέλω im Laufe der Zeit immer mehr abgeschliffen. Es wird schließlich der Kopula völlig gleichgesetzt.

2. πολεῖν, πολεύειν a) «wenden, pflügen»: Hes. op. 462: ἔαρι πολεῖν; mit hinzugefügtem Akk. γᾶν Soph. Ant. 341. b) «sich in einem Raume bewegen» von Träumen: Äsch. Prom. 648. c) «innerhalb eines bestimmten Gebietes sich aufhalten, wohnen νῆσον πολεῖ Äsch. Pers. 307; κατὰ ἄστυ πολεύων χ 223.

3. περιπέλομαι a) «umzingeln» vom Feuer Σ 220. b) vom Kreislauf der Zeit vgl. περιπλομένου ἐνιαυτοῦ λ 248 usw. Ebenso περιτέλλομαι λ 295 usw. περιτελλομέναις ὥραις Soph. OR 156.

4. ἐπιπέλομαι (die Grundbedeutung von πέλω vielleicht noch durchschimmernd): «im Kreislauf herankommen» η 261, ξ 287: ἀλλ' ὅτε δὴ ὀγδόατόν μοι ἐπιπλόμενον ἔτος ἦλθεν. Vom Aufgehen der Gestirne Hes. op. 383.

Aus dem Lateinischen gehört zu unserer Wurzel *colere* und seine Sippe (L.-H. 59 u. A. 1). Über die Vertretung der Labiovelare vgl. L.-H. 122 ff., über den lautgesetzlichen Schwund von u vor o (also der Wandel von *quo-* zu *co-*) bes. S. 114 f. Die Ansicht von W.-P. I 515, daß im Lateinischen die Grundbedeutung «sich drehen» nicht mehr spüren lasse, ist nicht richtig. Von den zahlreichen Bedeutungsnuancen, die *colere* angenommen hat (Thes. L. L. III 1669 ff.), ist eine der ältesten «bebauen»[1]. Der Vergleich mit den entsprechenden griechischen Ausdrücken zeigt uns, daß damit vielleicht ursprünglich nur das Wenden des Pfluges gemeint war. Über eine andere Deutung s. u. Daß gerade diese Bedeutung sich so stark ausgebreitet hat, erklären Ern.-Meill. mit Recht «par le caractère rural de la classe, qui dominait à Rome durant la période ancienne». *Colus* «Spinnrocken» zieht man besser nicht hierher (W.-H. 250), eher vielleicht *collum* «Hals» eigentl. «Dreher»[2]. *Incolere* usw. zeigen die abgeschwächte Bedeutung.

Auch im Indischen findet sich unsere Wurzel sehr häufig. Über die Labiovelare vgl. Wackernagel Ai. Gr. I 137 ff. Die ursprüngliche Bedeutung «sich drehen» tritt uns vor allem in *cakra* «Rad» vor Augen. Die Artikel *car* im PW und bei Grassmann sind völlig unzulänglich, da sie von der verschwommenen Bedeutung «gehen, wandern» ausgehen. Die kreisende Bewegung ist jedoch noch deutlich spürbar in RV 10, 124, 9: *anuṣṭúbham ánu carcūryámāṇam índraṃ ní cikyuḥ kaváyo manīṣá* «es sahen voll Andacht die Weisen Indra in eifrigem Tanze nach der Anushtubh (Hillebrandt 22)[3]. Vielleicht kann man an einigen Stellen auch die Bewegung der Himmelskörper als eine Kreisbewegung auffassen vgl. RV 4, 51, 9: *uṣásaṣ caranti*, womit man V. 5 vergleiche: *yūyáṃ hí devīr ṛtayúgbhir áśvaiḥ pariprayāthá bhúvanāni sadyáḥ*. Ähnlich auch RV 1, 102, 2: *sūryācandramásābhicákṣe . . . caratah* usw.

Über die weitere Entwicklung von *car* s. o. Von den Kompositas sei nur *paricarati* «umwandeln» erwähnt, vgl. RV 5, 47, 4: *gávo diváṣ caranti pári sadyó ántān*. RV 1, 6, 1: *yuñjánti bradhnám aruṣáṃ cárantam pári tasthúṣaḥ* «sie schirren den rötlichen Falben an, der um die Feststehenden wandelt» (Geldner z. d. St. Oldenberg I 8); cf. ferner RV 3, 7, 2; 10, 12, 7; 10, 114, 10; 10, 116, 9. RV 1, 52, 6: *párīṃ ghṛṇá carati* «überkommt Glut» (Geldner); vgl. den ähnl. Gebrauch von ἀμφιπολεῖν. Abgeschwächte Bedeutung

[1]) W.-H. 246. Ern.-Meill. 197. — [2]) W.-H. 245. Ern.-Meill. 199.
[3]) v. Schroeder, Myst. u. Mim. 41 f.; 201. Oldenberg z. d. St.

z. B. RV I 127, 9: *te* (*agnim*) *pári caranty ajara śruṣṭiváno nájara* «sie wandeln (dienend) umher für dich ... (Oldenberg I 132) «sie dienen dir ...» (Ludw., Grassmann, Geldner). RV 7, 1, 15 (an Agni): *sujātāsaḥ pári caranti vīráḥ* «um den die edlen Helden dienend wandern» (Grassmann); «ihn bedienen» (Ludwig). Die in den letzten beiden Beispielen auftretende Nuance des Dienens wurde später zur Hauptbedeutung, vgl. *paricarati* «dienen» SānkhGṛ, AśvGr Kauś, KhandUp, MBh usw.; *paricāra* «Bedienung, Dienst, Huldigung», auch «Gehilfe, Diener» (MBh); ähnlich *paricara*, *paricaritar*, *paricarana* usw. Jedoch ist die Grundbedeutung von *paricarati* an den letzten beiden Stellen noch deutlich erkennbar, und es ist besonders bemerkenswert, daß in beiden Fällen Götter dienend umwandelt werden (vgl. den ähnlichen Gebrauch von ἀμφιπολεῖν, ἀμφιπολεύειν).

Im Keltischen kommt die Wurzel **quel* nur sehr dürftig vor. Über die Labiovelare vgl. Thurneysen Hdb. § 181 f., Petersen KG I 127. Vielleicht kann man ir. *cul* «Wagen» hierher ziehen, dessen *u*-Färbung möglicherweise aus dem Dual stammen kann[1]). Die Grundbedeutung der Wurzel wäre in diesem Falle noch gut erkennbar[2]). Ziemlich sicher scheint sie aber auch in mir. *buachaill*[3]), cymr. *bugail*, corn. *bugel* «Rinderhirt», bret. *bugel* «Kind», eigentlich «Hirtenknabe» enthalten zu sein, bei denen wie bei βουκόλος mit Verlust der Labialisierung nach *u* zu rechnen wäre[4]). Ob der Name *Ampola* hierher gehört, ist fraglich, da der Wortstamm im Keltischen eben sonst nicht nachweisbar ist[5]). Sonst ist an Stelle der Wurzel **quel* die dem lat. *agere* entsprechende Wortsippe getreten, die eine sehr große Verbreitung gefunden hat. Besonders in den britischen Sprachen ist *agere* das typische Verbum für «gehen». Aber auch im Irischen wird es viel für «treiben, ausführen usw.» verwendet[6]). Für den Begriff der Drehung muß aber im allgemeinen stets die Präposition *am-*, *ym-*, *im-* hinzutreten, da er in der reinen Wurzel **ag* im Gegensatz zu der Wurzel **quel* ursprünglich nicht vorhanden ist. Es entsprechen daher unserem *ambactus* ir. *imm-agim* «umhertreiben», kymr. *ymdaeth ym-d-aith* 3. P. Sg. «qui circuit»[7]) usw. *Cydymdeith* gehört zu *tiagu*, vgl. Pedersen KG II 648 gegen Zeuss a. O.

Schließlich noch ein Wort über die mit -πολος zusammengesetzten Nominalkomposita. Von den ältesten Zeiten bis in die späte Gräzität hinein findet sich -πολος als Schlußteil zahlreicher Komposita, ist also ein sehr fruchtbares Suffix geworden[8]). Die Grundbedeutung «sich drehend, kreisend» ist bei τρίπολος noch unmittelbar gegeben. Daraus hat sich dann allmählich die Bedeutung «sich aufhaltend, sich beschäftigend mit, für etw. Sorge tragend» entwickelt (Meyer II 680).

Die zahlreichen hierher gehörenden Worte können in bestimmte Gruppen eingeteilt werden. Alt, vielleicht schon der indogermanischen Urzeit angehörig, sind die Ausdrücke der Viehzucht, vgl. αἰπόλος «Ziegenhirt», βουκόλος «Rinderhirt», ἱπποπόλος «Rosse weidend, hütend» (vgl. Hom. hymn. 2, 568 von Hermes gesagt: ἵππους ἀμφιπολεύειν),

[1]) Vendryes RC 42, 1925, 400. Pokorny, Idg. Jahrb. 12, 1928, 205. W.-H. 246.

[2]) Ähnlich abg. *kola* «Wagen», eigentl. «ein sich drehender Gegenstand», vgl. Meillet-Printz 248.

[3]) Nach Lohmann, Genus u. Sexus 51 ein altkelt. mask. *i*-Stamm, Grundform **boukali-*, wahrsch. die gleiche Ablautstufe wie griech. πάλιν.

[4]) W.-P. I 442, 514. Thurneysen, Keltorom. 39. — [5]) v. Ettmayer ZONF 1, 1925, 36.

[6]) Thurneysen, Keltorom. 29 ff. Pedersen KG II 451.

[7]) Zeuss ZCPh 3, 1901, 374. Pedersen KG II 453.

[8]) Zacher, Z. griech. Nominalkomp., Breslauer phil. Abh. I, 1886, 50.

οἰοπόλος «Schafe weidend, hütend»; erst bei Hesych belegt ist ὑσπόλος «Schweinehirt». Da manche dieser Tiere auch göttlich verehrt wurden, haben einzelne Ausdrücke auch eine sakrale Bedeutung angenommen. So verehren z. B. nach Hdt. 2, 46 die Mendesier die Ziegen; die αἰπόλοι stehen daher in großem Ansehen. βουκόλος kann den Verehrer des in Stiergestalt vorgestellten Dionysos bezeichnen; Belege s. u. Hinweisen möchte ich nur bes. auf den βουκόλος τοῦ Ὀσορᾶπι[1]): nach Wilcken war er wahrscheinlich der Stierwart des lebenden Apis, bei dessen Tode er mit in die Nekropole gezogen sei, wo er Liturgien für den toten Stier übernommen habe. Nach dem Tode des nächsten Apis hätten die βουκόλοι gewechselt[2]). Eine andere Wortgruppe hat ausschließlich sakrale Bedeutung. So ist in Elis, Achaia, Ätolien, Lokris und Phokis der θεοκόλος «Priester» verbreitet: Belege bei Kretschmer, E. 82. Ferner θεοκολέω; θεοκολία «Priesteramt», θεηκολεών «Priesterwohnung» in Olympia nach Paus. V 15, 7. In Achaia wird nach dem θεοκόλος datiert, vgl. Ditt. Syll.[3] 529, 530, 684. Über das attische θεοπολεῖν s. u. Der θυηπόλος ist der «Opferpriester, Wahrsager» (Arist. pax 1124; Eur. IA 746; IG 3, 1337, 9); das Wort dient auch zur Umschreibung römischer Priesterbezeichnungen vgl. Dion. Hal. 2, 64; 3, 67: θυηπόλοι παρθένοι «Vestalinnen»; θυηπολεῖν «opfern» (Äsch., Soph., Eur. usw.), θυηπολία «Opferdienst, Opferung» (Apoll. Rhod., Diod. usw.), θυηπόλιον «Opferaltar» (Athen.); θυσπολίαι· θυηπολίαι Hesych, vgl. Schulze Quaest. ep. 64, 282. In Akarnanien, Rhodos, Telos und Argolis wird mit ἱεραπόλος «ein höherer Verwaltungsbeamte des Tempels, der bald beinahe dem ἱερεύς gleichsteht, bald die Pflichten eines Exekutors erfüllen muß»[3]), bezeichnet. Schließlich vgl. noch νηοπόλος (ναοπόλος) «Priester, Tempeldiener» (subst. Hes. Theog. 991; adj. μάντις Pind. frg. 51, ἱερεῖς Man. 4, 427). Hierher sind auch die beiden bei Homer den Königen zugelegten Beiwörter δικασπόλος «der sich um das Recht kümmert, es hütet, Rechtspfleger»[4]) und θεμιστοπόλος «der sich um Gesetz und Recht kümmert, es hütet» zu ziehen, denen nach Pfister eine große Bedeutung zukommt[5]). Der von Zeus abstammende, mit Orenda begabte König hat die ihm von der Gottheit offenbarten Gesetze (A 238) zu künden, besonders aber auch auf ihre Innehaltung zu achten, zugleich ein Beweis für die enge Verwandtschaft zwischen Recht und Kultus. Pfister erinnert dabei an die *vakara*, die «Hüter der Tradition», bei den Wadschagga, «die darauf achten müssen, daß der Ritus κατὰ τὰ πάτρια ausgeführt wird»; vgl. auch ARW 10, 1907, 276.

Wir schließen einige Wörter an, die, ebenso wie ἀμφίπολος, die Bedeutung «Diener» aufweisen, speziell aber im Hinblick auf eine Gottheit gesagt werden. So wird θαλαμηπόλος[6]), das bei Homer (η 8, ψ 293), Äschyl. und Aristoph. in der Bedeutung «Kammerfrau» vorkommt[7]), bei Diosk. A. P. 6, 220 im Sinne von «Priester der Cybele» verwendet, erscheint Plan. 4, 177 als ein Beiwort der Aphrodite. Besonders πρόπολος, πρόσπολος, über deren profane Verwendung die Lexika orientieren, wären hier zu erwähnen. Agamemnon ist Äsch. Choeph. 357 ein πρόπολος τῶν μεγίστων χθονίων ἐκεῖ τυράννων. «Und die Fürsten im Reich der Nacht haben ihn sich zur Seite gesetzt» (v. Wilamowitz,

[1]) Wilcken, U., Urkunden der Ptolemaeerzeit 1927, 57, 7.

[2]) Über ταυροπόλος s. u. — [3]) Kretschmer, E. 89.

[4]) <*δικανσπόλος Boisacq 188, nicht wahrscheinlich <*δικασπόλος zu *inseque* Schrader-Nehring II 252. Bezüglich der auffallenden Bildung vgl. Brugm.-Thumb 201. Debrunner 36. Callim. Hymn. Iov. 3 ist das Wort ein Epith. des Zeus, Orph. H. 69, 11 der Erinnyen, Apoll. Rhod. 4, 1178 des Zepters.

[5]) R. E. 11, 2130; Bursian 206, 256.

[6]) Über die auffallende Bildung vgl. Brugm.-Thumb 196. Debrunner 68. — [7]) Richard 47 f.

Griech. Trag. II 173); Hom. hymn. Cer. 440 heißt Hekate, Strab. 10, 3, 7 die Kureten πρόπολοι θεῶν usw. Leon. A. P. 7, 35 spricht von Πίνδαρος πρόπολος Πιερίδων, womit wieder μουσοπόλος (Sappho, Eur. usw.) «mit Musen sich beschäftigend, verkehrend, Dichter» zu vergleichen ist. «πρόσπολοι Ἀθήνας», αἵτε φρουροῦσιν βρέτας werden Äsch. Eum. 1024 erwähnt («Priesterinnen, Dienerinnen», v. Wilamowitz ebda 298, 299; «ministering priest» Liddell-Scott); Eur. Suppl. 2 spricht von πρόσπολοι θεᾶς (i. e. Demeter) «und ihr andern Götter all, die ihr die Mutter dienstbar hier umwohnt» v. Wilamowitz ebda I 229. Weitere Beispiele s. Liddell-Scott. Vgl. noch Limen. 46: βάκχου πρόσπολοι = βάκχαι. Erwähnenswert ist schließlich noch die Wendung τύμβῳ τέτακται προσπολεῖν Ἀχιλλέως Eur. Troad. 264 («dienen» v. Wilamowitz ebda III 311; «serve» Liddell-Scott), was im nächsten Verse mit τάφῳ πρόσπολον (Polyxena) «als Sklavin ein Grab bedienen» (v. Wilamowitz) wieder aufgenommen wird; vgl. hierzu den oben erwähnten τύμβος ἀμφίπολος bei Pind. περίπολοι werden Soph. Ant. 1150 die Bacchantinnen genannt («attendant, follower» Liddell-Scott), die mit Reigentänzen den Iakchos feiern; vgl. hierzu Soph. OC 678 mit einer ähnlichen Nuance von ἀμφιπολεῖν. Andererseits bezeichnet das Wort in der profanen Sphäre speziell in Athen den «Wachtposten, der seine Runde macht» usw. (s. u.).

Die profane Bedeutung allein findet sich bei ἐπίπολος Soph. OT. 1321 («Freund» v. Wilamowitz ebda I 82), wobei wieder zu beachten ist, daß es sich um einen gehobeneren Ausdruck handelt.

Eine andere Gruppe dient zur Bezeichnung der Wahrsagekunst, vgl. οἰωνοπόλος «der sich mit weissagenden Vögeln beschäftigt, aus ihrem Flug und ihrer Stimme weissagt, Wahrsager» (ab Homer), μαντιπόλος[1]) «sich mit Wahrsagen beschäftigend, weissagend» (Eur. usw.), ὀνειροπόλος «sich mit Träumen beschäftigend, Traumdeuter» (ab Homer). Hier sei auch gleich der μυστιπόλος[2]) angeschlossen «sich mit den Mysterien beschäftigend, sie feiernd, eine geheime Weihe begehend» bes. als Beiwort von ἑορτή, τελετή, φόρμιγξ, αἵματα vor allem auf Inschriften erscheinend.

Bei einer weiteren Gruppe von Worten, die verhältnismäßig selten sind, ist -πόλος im Sinne von «wandelnd» aufzufassen. Am bekanntesten ist νυκτιπόλος «bei Nacht umherwandelnd» (Eur. Soph.), überhaupt nur von göttlichen Wesen gesagt (Bacchen, Persephone, Zagreus usw.). Man. 3, 272 erscheint es als Beiwort des Mondes; vgl. dabei auch αἰθροπολεύειν «durch den Aither wandern» (Man.), περιπολεῖν bei Plat. von umherwandernden Gestirnen gesagt.

In einer letzten Gruppe erscheint -πόλος völlig abgeschwächt in der Bedeutung «seiend»: so schon in den bei Homer vorkommenden οἰοπόλος «allein, einsam seiend» (Beiwort des χῶρος N 473, P 54, des σταθμός T 377; des δαίμων Pind. P. 4, 28 usw.), ἀκροπόλος «hoch seiend, ragend, hochgipflig» als Beiwort von Bergen (E 523 usw.); vgl. ferner ἁγνοπόλος Beiwort der Demeter Orph. H. 18, 12 «rein seiend, rein».

Vollkommen undurchsichtig ist πυρπόλος[3]) Eur. Suppl. 640 vom κεραυνός gesagt. πυρπολεῖν dagegen «um das Feuer sein, es unterhalten» κ 30 usw.

Abgesehen von dem in seiner formalen Bildung alten *anculus*[4]) gibt es im Lateinischen zahlreiche mit *-cola* zusammengesetzte Komposita. Über das Morphologische vgl. Fränkel, Nom. ag. II 169; L.-H. 203. Von den bei Gradenwitz[5]) verzeichneten 40

[1]) Brugm.-Thumb 197. — [2]) Kern, R. E. 16, 1935, 1351. — [3]) Aly Gl. 15, 1927, 110 f.
[4]) L.-H. 201. — [5]) Laterculi vocum Latinarum 1904, 293.

Wörtern ist der größte Teil jedoch sehr spät. Zu den ältesten gehören *agricola* (Plaut.), *servolicola* (Plaut.), *latebricola* (Plaut.); *caelicola* wurde wahrscheinlich von Ennius Ann. 491 im Anschluß an griech. οὐρανίωνες geprägt und kommt vor Apul. Socr. 6 nur in der Poesie vor. Belege Thes. L. L. III 73; Kroll zu Cat. 30, 4. Danach wurde dann wohl auch ein *terricola* gebildet. Vgl. ferner *undicola* (Varro), *accola* (Cic., Curt.), *plebicola* (Cic., Liv.), *monticola* (Ovid), *amnicola* (Ovid), *silvicola* (Verg.), *sacricola* (Tac.).

Ähnlich liegen die Verhältnisse im Indischen. Von dem im PW II 966 s. v. *car* angeführten 32 mit *-cara* zusammengesetzten Wörtern ist das älteste *divicara* «den Tag umkreisend» AV 19, 9, 7, wo die Grundbedeutung von *car* noch deutlich spürbar ist; *divicārin* erst MBh. Die übrigen finden sich erst später, meist im MBh und Ramāy, nur *udakecara* «Wasserbewohner» schon ŚBr.

Die Präposition ambhi.

Die Präposition *ambhi* findet sich in vielen indogermanischen Sprachen wieder. Es gehören hierher griech. ἀμφί, lat. *amb-*, *am-*, *an-*, osk. *ampt*, gall. *ambi* (<**ṃbhi*), air. *imb-*, *imm-*, *imme-*, kymr. *am-*, *em-*, *ym-*, ahd. *umbi*, got. *bi* usw. Nach allgemeiner Ansicht wird z. T. auch ai. *abhí* hierher gerechnet, das aber außerdem auch die Präposition **obhi* oder **ebhi* (lat. *ob*) enthalten soll; darüber u. S. 26[1]). Die Grundbedeutung von ἀμφί ist «um-herum», wie schon ausführlich Buttmann, Lex. II 217 ff. dargelegt hat. Abzulehnen ist die auf Solmsen, Beitr. 177 zurückgehende und bis heute[2]) verbreitete Ansicht, daß die älteste Bedeutung «auf beiden Seiten» gewesen sei. Wir wollen im folgenden die Bedeutungsentwicklung von ἀμφί kurz anhand einiger Beispiele erörtern. Es sei nur gleich am Anfang an den Aufsatz von Pedersen KZ 40, 1907, 130 f. erinnert, der anhand slawischer Beispiele ausführlich auseinandersetzt, wie Wörter mit der ursprünglichen Bedeutung «um» vielfach die verschiedensten Bedeutungsnuancen annehmen können. Dies beruht darauf, «daß der ursprünglich vorausgesetzte Zirkel durch einen Halbzirkel (oder einen noch kleineren Teil des Zirkels) ersetzt wird. Der Halbzirkel kann entweder die Front oder die Flanke eines Gegenstandes umspannen». Im ersteren Falle entsteht bei Verben der Ruhe die Bedeutung «bei», woraus sich bei Verben der Bewegung die Bedeutung «gegen» entwickelt. Im zweiten Falle entsteht die Bedeutung «auf die andere Seite», was von den Verben der Bewegung ausgeht (mit noch größerer Reduktion des Zirkels ergibt sich die Bedeutung «vorüber»); auf die Verben der Ruhe übertragen, erhalten wir die Bedeutung «auf der anderen Seite». Diese Gedanken Pedersens sollen aber nur den allgemeinen Rahmen bilden, in den das *ambhi*-Problem hineingestellt werden muß.

Schulze[3]) hat wahrscheinlich gemacht, daß ἀμφί aus zwei selbständigen, asyndetisch aneinandergereihten Elementen ἀμ und φι zusammengesetzt ist, die beide die Kreisbewegung ausdrücken. Schlagende Parallelen hat er in dem lat. *circumcirca*, dem čech. *kol kolem*, dem nsl. *króg in króg* und in dem der Priegnitzer Mundart angehörenden *ümundüm* gefunden (vgl. auch ἀμφιπερί)[4]). Alle diese Worte gehören der Volks- und Umgangssprache an; *circumcirca* z. B. findet sich nur bei Plaut. Cato Sulp. Rufus Bell.

[1]) W.-P. I 54. L.-H. 514. Kluge-Götze 640.

[2]) Brugm.-Thumb 497. Wackernagel II 159. v. Wilamowitz, Herakl. II 265. Von älterer Literatur vgl. Hoffmann, C. A. J., Homerische Untersuchungen I: ἀμφί in der Ilias, Lüneburg 1857. Ploix, Mém. de la Soc. 8, 382. — [3]) KZ 43, 1910, 184 = Kl. Schr. 603 f.; Lat. Eig. 542 A. 3. — [4]) Kühner-Gerth I 528.

Hisp. Apul. Serv.[1]). Man könnte daher auch bei ἀμφί vermuten, daß eine volkstümliche Abundanz vorläge, die aus den verschiedensten Gründen entstanden sein könnte. Es wäre zu beachten, daß pleonastische Bildungen sich vielfach finden, wenn das Lautvolumen des einzelnen Wortes zu schwach ist, wie es bei den Pronomina und den Partikeln am deutlichsten in Erscheinung tritt. Ferner könnte das Streben nach Deutlichkeit Einfluß gehabt haben, wenn wir an die Wiederholungen in Kult und Zauberritual denken, wo ἀμφί eine große Rolle spielt. Schließlich muß man auch die echt volkstümliche Klangfreude beachten. Wir müßten uns natürlich darüber klar sein, daß wir nicht eine einzelne Ursache herausgreifen dürften, sondern stets mit einer Mehrheit von Bedingungen und Triebkräften zu rechnen hätten (Havers Hdb. 174, 179). Doch glaube ich, daß eine reine Abundanz bei unserem Worte nicht vorliegt. Vielmehr bezeichnet ἀμφί, wie bezüglich des entsprechenden lat. *am-* schon Teichmüller[2]) ausgeführt hat, eine Kreisbewegung, die «durch zwei divergierende Linien, welche ihre Richtung von der rechten und linken Seite des Objektes erhalten», hervorgerufen wird. Naturgemäß kann diese Bewegung auf zweierlei Weise erfolgen: a) gleichzeitig, b) sukzessiv, wobei in letzterem Falle bisweilen noch einmal zu dem Ausgangspunkt zurückgekehrt werden muß, damit durch Beschreiten der anderen Seite der Kreis geschlossen wird. Als Grundbedeutung von ἀμφί möchte ich daher genauer «von beiden Seiten umschließend» annehmen, wobei durch ἀμ und φι die beiden Bewegungen («von rechts und von links umschließend») ausgedrückt werden. Es mag vielleicht auf den ersten Blick hin etwas merkwürdig anmuten, daß für einen uns so selbstverständlich erscheinenden Begriff, wie es doch die Kreisbewegung ist, ein immerhin so komplizierter Ausdruck gewählt sein soll. Doch zeigt uns besonders die Betrachtung der Natursprachen, daß überall dort, wo anschauliches Denken vorliegt, die Nebeneinandervorstellungen vorherrschen. Die Summationsvorstellungen sind das Ursprüngliche, die Kollektivvorstellungen sind erst das Ergebnis des abstrakten Denkens. Vgl. z. B., was Westermann über die Sudansprachen in «Die Sudansprachen» S. 52 sagt: «Sie zerlegen jede Handlung in ihre einzelnen Teile und bringen jeden Teil für sich als einen selbständigen Satz zur Darstellung.» Näheres bei Havers IF 45, 1927, 229ff.; Hdb. 113f. In diesen Rahmen ordnet sich unser *ambhi* sehr gut ein. Ja, ich möchte sogar vermuten, daß die Urzeit vielleicht überhaupt keinen einheitlichen Ausdruck für die Kreisbewegung gehabt hatte, da doch auch bei *pari*, wenn auch in sehr früher Zeit, die Bedeutung «um-herum» erst sekundär entstanden sein wird[3]).

Das Resultat ist aber bei ἀμφί der Kreis. Auf diesen ist der Blickpunkt des Interesses gerichtet. Die einzelnen Etappen, die zu diesem Ziele führen, spielen dabei in vielen Fällen eine untergeordnetere Rolle. Häufig mag der Sprecher sich der Grundbedeutung von ἀμφί noch bewußt gewesen sein, während der Hörer seine Gedanken nur auf das Ziel einstellte. So erhielt ἀμφί die Bedeutung «um-herum». Ob sich diese Entwicklung schon in der Urzeit abgespielt hat, oder erst in den Einzelsprachen vonstatten gegangen ist, läßt sich nicht sagen. περί hatte auf anderen Wegen ebenfalls die Be-

[1]) L.-H. 516. Thes. L. L. III 1124, 54ff.

[2]) 32. Progr. d. Kgl. Gymn. zu Wittstock 1900—01, 5ff.

[3]) Auf die verwickelten Verhältnisse bezüglich der Ursprungsbedeutung von *pari* kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Für das Griech. kommen wir wohl mit der Bedeutung «um-herum» aus, die sich schon in der Urzeit entwickelt haben kann, vgl. ai. *pari*. (Brugm.-Thumb 511. W.-P. II 30. Ern.-Meill. 718. L.-H. 521.)

deutung «um-herum» angenommen. Nach dem Gesetze, daß es wirkliche Synonyme in einer Sprache nicht geben kann, mußte eine Präposition weichen; im Griechischen war es ἀμφί, das allmählich immer mehr zurücktrat und sich nur in einigen Kompositis erhielt, in denen es eine sekundär entwickelte Bedeutung aufweist. Warum gerade ἀμφί weichen mußte, ist sehr einleuchtend: aus der Bedeutung «um-herum» hatte sich schon frühzeitig die Bedeutung «auf beiden Seiten» entwickelt, die so sehr wucherte, daß man sie als die eigentliche Grundlage ansah. Auch im Lateinischen tobte der Kampf zwischen den beiden Präpositionen. Hier trug anfangs *ambi* den Sieg davon, das seinerseits frühzeitig durch *circum* verdrängt wurde. Das alte *amb-* erhielt sich nur in einigen wenigen, größtenteils der Kultsprache angehörenden Wörtern wie *anculus*, *amptruare* usw. (L.-H. 27). Im Keltischen blieb ebenfalls *ambi* (*imm*, *ym*, *am*) siegreich.

Wir wollen nun anhand ausgewählter Beispiele die Entwicklung von ἀμφί darlegen. Ausgeschlossen sind in diesem Abschnitt alle Ausdrücke, die in irgendeiner Weise in die sakrale Sphäre hineinragen. Diese werden in einem anderen Zusammenhang im zweiten Teile näher beleuchtet werden.

Die Grundbedeutung von ἀμφί, das Umschließen von zwei Seiten, finden wir zunächst in all den Ausdrücken des Umarmens. Die Handlung kann gleichzeitig und auch sukzessiv vor sich gehen, indem man zuerst mit dem einen, dann mit dem anderen Arm eine Person umfaßt. Homer verwendet vor allem hierfür ἀμφιβάλλω, ἀμφιχέω, ἀμφιπίπτω usw. Später ist der typische Ausdruck hierfür περιβάλλω, das sich schon λ 211 findet. In den Scholien wird stets ἀμφιβάλλω durch περιβάλλω erklärt. Gerade in diesem Falle können wir noch sehr gut die Bedingungen und Triebkräfte erkennen, durch die die eigentliche Bedeutung von ἀμφιβάλλω aufgehoben wurde, so daß περιβάλλω sich durchsetzen konnte. Denn sicher hat der Affekt hierbei wesentlichen Einfluß gehabt. Jeder, der in Italien gewesen ist, weiß, wie oft sich die Südländer mitten auf der Straße lachend und weinend in den Armen liegen. Die Bedingung liegt also im Affekt, die Triebkraft im Streben nach emotionaler Entladung. Es kommt nur darauf an, die andere Person an sich zu drücken; wie dies im einzelnen vor sich geht, interessiert in dem Augenblick gar nicht. Bemerkenswert jedoch ist, daß bei dem lat. *amplecti ambi* niemals durch *circum* ersetzt worden ist. Die Gründe hierfür sind nicht recht klar.

Vielleicht spiegelt sich die älteste Bedeutung von ἀμφί auch in dem Kompositum ἀμφίρρυτος wider. Meillet hat in der Rév. des Études sl. 7, 1927, 8 die glänzende Vermutung geäußert, das Wort müsse aus einer Zeit stammen, in der die Griechen nur Flußinseln kannten. Eine νῆσος ἀμφίρρυτος bedeutet aber nicht, wie Meillet will, «eine Insel, die auf beiden Seiten bespült ist», entsprechend dem ai. *dvīpa* RV I 169, 3, sondern eine durch zwei Arme gleichzeitig umfaßte Insel. Inwieweit Homer diese Grundbedeutung deutlich gewesen ist, läßt sich natürlich nicht sagen, und Wackernagel II 318 mag schon recht haben, daß die Wahl von ἀμφίρρυτος vielfach durch das Metrum bestimmt worden ist. Ich glaube aber nicht, daß die Bildung des Kompositums lediglich durch das Metrum hervorgerufen worden ist.

Ist das Augenmerk nur auf das Umgebensein als solches gerichtet und ist die Art und Weise, wie dies im einzelnen zustande kommt, von keinem Interesse, so erhalten wir die Bedeutung «um-herum», die schon früh entstanden sein muß. Dies beweist ihr Vorkommen bei zahlreichen Ausdrücken, bei denen es sich um eine ganz natürliche Rundung handelt. Im folgenden nur einige wenige Beispiele: im allgemeinen sei auf

die Lexika verwiesen. Im Laufe der Zeit wird auch ἀμφίρρυτος ebenso wie περίρυτος als Epitheton von im Meer liegenden Inseln gebraucht, vgl. α 50. ἀμφιθάλαττος Pind. Ol. 7, 33 ist ein Beiwort von Rhodos (vgl. Schol.: Ῥόδον καθὸ περιέρχεται θαλάσσῃ) «rings Meer habend, von Meer umgeben» (Willіger 9 A. 1). ἀμφίαλος wird häufig von Ithaka gesagt, vgl. α 386 (vgl. Schol. πανταχόθεν περιεχομένῃ θαλάσσῃ; gegen Brugm.-Thumb 497). Ferner vgl. ἀμφίκλυστος Soph. Tr. 780 von einem aus dem Meer herausragenden Felsen, περίκλυστος Äsch. Pers. 596. Anzuschließen wären die von Bergen, Feldern, Mauern usw. umgebenen Örtlichkeiten, vgl. Eur. Bacch. 1059: ἀμφίκρημνον ἄγκος «rings von Abhängen umgebenes Tal» (v. Wilamowitz, Herakl. II 265. Prellwitz, KZ 46, 171); vielleicht auch die Stadt *Amphissa* hierher gehörig, von der Arist. bei Harp. s. v. sagt: Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Ὀπουντίων πολιτείᾳ οὕτω λέγει· Ἄμφισσαν δ' ὠνόμασαν διὰ τὸ περιέχεσθαι τὸν τόπον ὄρεσιν. Daher muß der Name aus ἀμφί und Wz. **kei* «liegen» zusammengesetzt sein[1]). Von Feldern umgeben wird Pind. Pyth. 9, 57 Cyrene genannt: ἀμφίπεδον, vgl. Schol. διὰ τὸ αὐτὴν μὲν ἐπ' ὄχθου ἱδρύσθαι, περὶ αὐτὴν δὲ πεδιάδα εἶναι. Sprachlich ebenso gebildet ist ἀμφιθέατρον «Ringtheater»[2]). Ferner vgl. die Stadt *Amphipolis*, entsprechend got. *bibaurgs* «ringsum Burg»: auf drei Seiten war sie vom Fluß umgeben, die vierte Seite wurde durch eine Mauer geschützt[3]).

Eine andere erwähnenswerte Gruppe sind die Ausdrücke des Umwohnens. Das bekannteste Beispiel sind die *Amphiktionen*[4]), die um das Heiligtum des Apoll in Delphi herum wohnten. Daneben findet sich allerdings ebenso häufig περικτίονες, περικτίται[5]), wobei das dem griech. περικτίτης genau entsprechende ai. *parikṣit* sogar den Gedanken an eine indogermanische Gleichung aufkommen läßt[6]). Immerhin muß aber auch ἀμφικτίονες ein sehr altes Wort sein, da es gerade in der Kultsprache besonders verwendet wird[7]).

Wir schließen an die Ausdrücke für das feindliche Umzingeln, wofür ein sehr gutes Beispiel Λ 414ff. bietet; das Bild des Umschließens wird durch dauernde Wiederholung der Verben ἀμφισεύομαι, ἀμφαίσσω dem Hörer eindringlich vor Augen geführt[8]). Hierher auch ἀμφίβασις E 623 «Umzinglung» usw. Vgl. ferner ἀμφίπτολις Äsch. Choeph. 76: ἀνάγκαν γὰρ ἀμφίπτολιν θεοὶ προσήνεγκαν. Am besten hat diese Stelle Bloomfield 1824 z. d. St. gedeutet: «necessitas urbi circumdata»; gekünstelt v. Wilamowitz (Opfer am Grabe 161) «Zwang, den jem. duldet, weil er eine doppelte Stadt hat»; unwahrscheinlich Willіger 21 A. 1 «Schicksal, das die Stadt betrifft», wonach es sich also um eine präpositionale Hypostase handeln würde. Unsere Auffassung wird gestützt durch Äsch. Sept. 290 τὸν ἀμφιτειχῆ λεών «Kriegsvolk um die Stadt», das natürlich ebenfalls aus einer Hypostase entstanden ist (Willіger 5); vgl. auch Äsch Sept. 175: δαίμονες ἀμφιβάντες πόλιν[9]).

[1]) Brugmann, IF 17, 351. Kretschmer, Einl. 405. W.-P. I 359.

[2]) Willіger 6 A. 2 gegen Debrunner 26. Meisinger 123.

[3]) Thuk. IV 102. Wahrmann, Gl. 17, 1929, 253. Bei Stadtanlagen spielt die Errichtung der Stadtmauer eine große Rolle. T. t. hierfür sind neben τεῖχος, κύκλος, περίβολος (Fabricius R. E. s. v. Städtebau).

[4]) Daneben auch die alte Nebenform *Amphiktyonen* mit *u*-haltiger Wurzel, vgl. Kretschmer, KZ 31, 429.

[5]) Zur homerischen Selbsterläuterung β 65 vgl. Linde, Gl. 13, 223.

[6]) Fraenkel, Nom. ag. I 44; IF 32, 275.

[7]) Anhangsweise sei eine besondere Nuance der Wörter mit der Bedeutung «um» erwähnt. Vielfach bezeichnen diese nämlich nicht die Lagerung um einen Mittelpunkt i. e. also die Peripherie des Kreises, sondern auch das vom Zirkel umfaßte Gebiet i. e. den Inhalt des Kreises, vgl. ἀμφινέμομαι B 521 usw

[8]) Fraenkel, Hom. Gleichnisse 68. — Vgl. auch περιπέλομαι Σ 220.

[9]) Einen interessanten Fall einer Belagerung im irischen Recht ist die sog. *impide* < **imb-suide*

Bezüglich der Verba des Bekleidens finden wir in den alten Sprachen eine große Anschaulichkeit; denn für «sich anziehen» sagt der Grieche stets «sich (den Körper) umhüllen». Dabei ist es interessant, daß ἀμφί immer das eigentliche Praeverb für die Verba des Bekleidens gewesen ist (Wackernagel II 188), und ἀμφιέννυμι wurde die ganze Gräzität als t. t. hierfür gebraucht. Daneben vgl. περιέννυμι, ἀμφιτίθημι, περιτίθημι, ἀμφιβάλλω, ἀμφικαλύπτω. Außerdem vgl. die t. t. der griech. Kleidung wie ἀμφίβλητρον «Umwurf» (Chantraine 334), ἀμφίβλημα «Umwurf», ἀμπέχονον «Umwurf, Schal für Frauen» (Chantraine 207), ἀμφιμάσχαλος «beide Achseln umgebend, um beide Achseln gelegter, auf beiden Schultern genestelter Xiton», ἀμφίον «Kleid» (Chantraine 55), περίβλημα «umgeworfenes, drapiertes Gewand», ἔγκυκλον «Umwurf, Mantel, Umschlagetuch». Vgl. besonders Bieber, M. Griech. Kleidung 1929, S. 95 mit zahlreichen Abb. Ferner vgl. ἀμφίβροτος «den Körper umgebend», Beiwort des mykenischen Turmschildes, der den Menschen von allen Seiten schützt[1]): mit dem Umhüllen ist also gleichzeitig häufig ein Schützen verbunden. ἀμφηρεφής heißt «rings bedeckt, geschlossen» A 45 (Ameis-Hentze z. d. St.).

Von den Ausdrücken des Umbindens seien erwähnt: ἀμφιδέα «Herumgebundene, Spangen, Bänder» (Herod. usw.), περισκελίδες (Plut.) «Schenkelbänder» usw. Ebenfalls hierhergehörig ἄμπυξ «Stirnband» (Chantraine 383), nicht mit Prellwitz 35 und Lidén Symb. Philolog. Danielsson 1932, 148 aus ἀνα + πυκάζειν, sondern mit Muller-Izn Grieksch woordenboek 1920 aus ἀμφι + πυκάζειν; denn der Begriff der Rundung, der in der Bedeutung «Rad» (Soph. Philokt. 679)[2]) klar zum Ausdruck kommt, eignet von Haus aus πυκάζειν im Gegensatz zu dem von Lidén als Vergleich herangezogenen ἀναδέω nicht an. Formal steht ἄμπυξ auf gleicher Stufe wie ἄμπαιδες < ἀμφίπαιδες usw. — Ähnlich ἀμφίλοφον ζυγόν Soph. Ant. 351 (Schol. περιτράχηλον) «Joch um den Hals».

Auf all die übrigen mit der Bedeutung «um-herum» zusammenhängenden Ausdrücke[3]) kann nicht näher eingegangen werden. Erwähnt sei nur noch, daß der Kreislauf der Zeit im allgemeinen durch περί ausgedrückt wird, vgl. α 16: περιπλομένων ἐνιαυτῶν. ἀμφί findet sich in dieser Verwendung seltener, vgl. ἀμφιετής (Callim. Hymn. 4, 278) «jährlich», ἀμφιέτηρος Beiname des Dionysos Orph. h. 52, 10. ἀμφήμερον (z. B. Fieber) «was immer am nächsten Tage wiederkehrt» usw., vgl. Usener Kl. Schriften III, 1914, 513. Güntert IF 27, 1910, 63 f.

Aus der Bedeutung «von beiden Seiten umfassend» hat sich ebenfalls schon frühzeitig die Bedeutung «auf beiden Seiten» entwickelt. Diese Verschiebung mußte ja leicht eintreten, wenn der Beschauer sein Augenmerk nicht auf den Kreis, sondern speziell auf die Beschaffenheit der beiden Linien, die ihn eigentlich bilden sollten, richtete. Mit vollem Recht sagt Teichmüller 5: «Das Verhalten gegenüber der Hinterseite des Objek-

= *circumsessio* (Thurneysen Hdb. § 128, 185; Heldens. 81). Eine indische Parallele ist das sog. *dharṇa*-Sitzen, vgl. Zachariae, Z. d. Vereins f. Volkskd. 1925, 149. In diesen wie ähnlichen Fällen ist auch die Wirkung des magischen Kreises zu beachten. — Allmählich nimmt *impide* die Bed. «bitten» an, vgl. Fled Bricr. 27. Es ist daher nicht angängig, mit Pedersen KG II 605 zwei verschiedene Wörter *impide* anzunehmen. Wenn wir jem. «*bestürmen*», etw. zu tun, bewegen wir uns in einem ähnlichen Vorstellungskreis.

[1]) Reichel, Hom. Waffen[2] 58. Schulze, Kl. Schr. 361. Williger 4.

[2]) Vgl. auch Hesych s. v.

[3]) Vgl. z. B. die Ausdrücke des Behauens, Spaltens usw. *amputare* «ringsum abschneiden» (W.-H. 42); *ancile*, der heilige Schild der Salier < **ambicaidli* (Leumann, Die lat. Adj. auf -lis 16, nicht richtig W.-H. 45 «auf beiden Seiten eingeschnitten»).

tes ist verschieden. Der *circumiens* kann ihr Passieren nicht sparen. ... Wo dagegen der *ambiens* auf die Hinterseite gelangt, so ist das zufällig und erklärt sich daraus, daß die Hinterseite durch Vereinigung der rechten und linken entstanden ist.» Früher hat man diese Bedeutung als die ursprüngliche angesehen und glaubte besonders in den Nominalkompositis diese Grundbedeutung deutlich greifen zu können. Betrachtet man aber aufmerksam z. B. die bei Ploix gegebenen Zusammenstellungen, so fällt sogleich auf, daß wahllos alte und junge Bildungen nebeneinander gestellt sind, wie er gleich zu Anfang seiner Abhandlung *ambegnus*, *ambidexter* und *anceps* in einem Atem nennt.

Bei vielen Worten können wir den Entwicklungsgang noch verfolgen, was wir uns an zwei Beispielen klarmachen wollen. Wir hatten oben gesehen, wie ἀμφίρρυτος, -αλος usw. von Örtlichkeiten gesagt wurden, die von allen vier Seiten von Meer usw. umgeben waren. Als nächste Stufe finden wir das Umschließen von drei Seiten, besonders von ins Meer ragenden Landspitzen, wo sich vor allem bei großer Schmalheit leicht das Gefühl des vollkommen Umgebenseins einstellen konnte, vgl. Soph. Trach. 752: ἀκτή τις ἀμφίκλυστος Εὐβοίας ἄκρον Κήναιόν ἐστιν; vgl. ferner Ἀμφιάλη ἡ ἄκρα, eine Landspitze in Attika (Strab. 9, 395). Schlossen sich in diesen Fällen die Arme nicht mehr zum Kreise zusammen, so sind sie völlig getrennt, z. B. Pind. Olymp. 13, 40; Poll. 9, 17, wo ἀμφιθάλαττος, ἀμφίαλος als Epitheta von Korinth erscheinen «auf zwei Seiten von Meer umgeben», vgl. *Corinthus bimaris* Hor. Od. 1, 7, 2. Ähnlich ist bei den Ausdrücken des Umwohnens, wie oben gezeigt, von einem wirklichen «wohnen um einen Mittelpunkt» auszugehen. Eine kleine Verschiebung bedeutet es, wenn man zu beiden Seiten eines Flusses wohnt, vgl. Λ 731: καὶ κατεκοιμήθημεν ἐν ἔντεσιν οἷσιν ἕκαστος ἀμφὶ ῥοὰς ποταμοῖο. ... Gerade diese Bedeutung ist äußerst fruchtbringend bei der Bildung von Orts- und Personennamen geworden, vgl. *Amiternum* «Stadt, die auf beiden Seiten des Iternus liegt», durch Hypostase aus *am Aternom* entstanden[1]). Zu vergleichen ist Varro l. l. 5, 28: *qui circa Aternum habitant Amiterni appellati sunt*[2]), woraus hervorgeht, daß es sich hierbei um eine sämtliche Wörter mit der Bedeutung «um» angehende Veränderung handelt. Ein Vergleich mit A 409 ἀμφ' ἅλα und Plat. Phädr. 109 B περὶ τὴν θάλασσαν οἰκοῦντες könnte überhaupt die Frage aufwerfen, ob man nicht vielleicht besser von «Um- bez. Anwohner eines Flusses» spräche als von Leuten, die «auf beiden Seiten des Flusses» wohnen. Doch möchte ich letztere Übersetzung im Hinblick auf die von uns aufgestellte Grundbedeutung von ἀμφί vorziehen und möchte nur soviel zugestehen, daß die bei den Wörtern mit der Bedeutung «um» sich allgemein zeigende Tendenz den Entwicklungsgang von ἀμφί nachhaltigst beeinflußt und gefördert hat. Da die Gallier im Gegensatze zu den anderen Völkern ausgesprochene «Sachbezeichnungen besonders von Bodenformationen oder Gebilden der Natur oder des Menschen»[3]) bevorzugen, finden wir bei ihnen gerade zahlreiche Namen wie *Ambidravi* (Ptol. 2, 13, 2) «Umwohner der Drau» (Holder I 120. Wackernagel II 161), *Ambilici* «Umwohner der Gaul» (Holder I 120. Thurneysen Hdb. 469), *Ambisontes* «Umwohner der Isontia» (Holder Nachtr. 590. Thurneysen Hdb. 469. Wackernagel II 161), *Ambitrebius* «Umwohner der Trebia» (Holder I 123. Pedersen KG I 45), *Ambisavus* «Umwohner der Save» (Holder Nachtr. 590), *Ambirenus* (Holder I 122. Wackernagel II 161) usw. Vgl. auch Ἀμφάξιοι «Umwohner des Axios in Makedonien» usw.

[1]) L.-H. 92. Norden, Altgermanien 100 A. 3.

[2]) Schulze, Lat. Eig. 541. — [3]) K. v. Ettmayer, ZONF 1, 1925, 27 ff.

Andererseits gibt es auch mehrere Bildungen mit der Bedeutung «auf beiden Seiten», die auf frühe Zeit zurückgehen müssen, ohne daß sich jedoch eine Entwicklung etwa von altem «um-herum» her feststellen ließe; sie haben dann bis in die späteste Zeit hinein die Muster für Neubildungen abgegeben. Ein derartiges altes Komp. ist natürlich ἀμφήκης «zweischneidig» (K 256), das die Scholien mit ἀμφοτέρωθεν ἀκαχμένον erklären (Wackernagel II 159); ähnlich ἀμφίθηκτος (Soph. Ant. 1309); ferner ἀμφορεύς (<*ἀμφι-φορεύς), das selbstverständlich als Bahuvrihi-Kompositum zu deuten ist, also ein «Gefäß, das auf beiden Seiten einen Henkel hat»[1]). Vgl. außerdem ἄμφωτος (χ 10) und ἀμφώης (Theokr. 1, 28); der ἀμφίδυμος λιμήν ὸ 847 ist ein «Hafen, in den man von zwei Seiten einlaufen kann» (W.-P. I 777). Ἀμφιγυήεις, das bekannte Beiwort des Hephästus, setzt sich aus ἀμφί + γυῖον zusammen und bedeutet demnach einen «der auf beiden Seiten ein Krummholz hat» (Bechtel, Lex. 40); die Bezeichnung stammt aus der bäuerlichen Sphäre. Aus dem Lat. sei bes. *ambegnus* erwähnt, vgl. Fest. 4: *bos et verbix appellabantur ad eorum utraque latera agni in sacrificium ducebantur.* Es handelt sich um einen t. t. der Auguralsprache[2]).

Gemäß seiner Grundbedeutung waren ursprünglich mit den beiden Seiten die rechte und linke Seite gemeint. Hoffmann 4 hat richtig beobachtet, daß sich, bedingt durch die veränderte Lage des Gegenstandes und des Standpunktes des Beschauers, neben der Bedeutung «rechts-links» auch die Bedeutungen «oben-unten, vorn-hinten» entwickeln konnten. Ein ξίφος ἄμφηκες kann je nach der Lage «rechts und links, oben-unten, vorn-hinten scharf» sein. Wie der ἀμφικύπελλον «oben und unten ein Becher» ist, so ist die ἀμφίθετος φιάλη eine «Schale, die auf beide Seiten i. e. oben und unten gesetzt werden kann» (Bechtel, Lex. 41). ἀμφιπρόσωπος (Empedokl. 214) ist «einer, der auf beiden Seiten i. e. vorn und hinten ein Gesicht hat». In späterer Zeit wurde damit vor allem Ianus bezeichnet (Plut. Num. 19 = *Ianus bifrons*). Ähnlich sind ἀμφιέλισσαι νῆες «vorn und hinten geschweifte Schiffe», ein ἀμφίπρυμνος ναῦς ein «Schiff, das vorn und hinten Hinterteile hat», Soph. Phil. 159 spricht von einem οἶκος ἀμφίθυρος «einem Haus mit Vorder- und Hintertür». Späte Bildungen sind die metrischen t. t. ἀμφίβραχυς, ἀμφίμακρος (Heph. 3, 2), vgl. Wackernagel II 159. Aus dem Lat. vgl. *ambidens sive bidens ovis appellabatur, quae superioribus et inferioribus est dentibus* (Fest. 4).

Im Anfang stehen die beiden Seiten in einem innerlichen Zusammenhange zueinander: denn sie bilden zusammen ja den Kreis. Diese Zusammengehörigkeit findet sprachlich ihren Ausdruck in ἄμφω, das gebraucht wurde, «wenn es galt, zwei Begriffe als zusammengehörig und zusammenwirkend zu bezeichnen»[3]), und das daher auf keinen Fall von ἀμφί zu trennen ist. Ohne weiteres ist Williger zuzustimmen, der vermutet, daß auch diese Form vielfach in den Nominalkompositis vertreten ist. Mit Recht hat er S. 21 A. 1 ἀμφιμάτορες κόραι (Eur. Andr. 466) hierher gezogen als ἀμφοτέρωθεν μητέρα ἔχοντες «beide Mütter habend»; ähnlich ἀμφιδέξιος «auf beiden Seiten rechtshändig», vgl. Hesych s. v. ἀμφιδεξίοις χερσίν· ταῖς τῶν τοξοτῶν διὰ τὸ ἑκατέραν χεῖρα ἐνεργεῖν ἐν τῷ τοξεύειν[4]). Das Wort mag gerade als Gegensatz zu der den bösen Dämonen zuneigenden linken Seite gebildet worden sein (Eitrem 36). Danach wurde in der Komödie ein ἀμφαρίστερος (Aristoph. frg. 152 = Kock I 523) gebildet; vgl. ferner im nachklassischen

[1]) Kretschmer, Gl. 20, 249 gegen v. Blumenthal, Hesychstudien 2.
[2]) W.-H. 37. Güntert, Von der Sprache usw. 127.
[3]) Wackernagel II 122. [4]) Wackernagel II 159. Williger aO.

Griechisch ἀμφοτεροδέξιος, auf das wieder lat. *ambidexter, ambisinister* zurückgehen (Wackernagel aO.). Φ 163 περιδέξιος ist nur metri causa statt ἀμφιδέξιος gebildet[1]). Stehen die beiden Seiten in keinem innerlichen Zusammenhange mehr, sondern soll lediglich die Zweizahl gegenüber der Einzahl hervorgehoben werden, so erhalten wir die Bedeutung «doppel» oder «zwei». Es wäre demnach in Kompositis ἀμφί ein Konkurrent von δι-. Diese Bedeutung ist neuerdings von Willliger 21 A. 1 gegenüber v. Wilamowitz (Herakl. aO.) geleugnet worden — aber mit Unrecht. Schon in mehreren der oben angeführten Beispiele kann man im Zweifel darüber sein, welche Übersetzung man vorziehen soll: heißt z. B. ein ἀμφικύπελλον ein «Gefäß, das oben und unten ein Becher ist» oder einfach «Doppelbecher»? Im allgemeinen kann man allerdings sagen, daß die lokale Bedeutung in der älteren Zeit die vorherrschende ist. Doch gibt es einige Fälle, an denen wir klar zeigen können, daß die lokale Bedeutung jedenfalls im Schwinden gewesen sein muß. ἀμφίφαλος Beiwort der κυνέη (E 743 usw.) heißt sicher im Hinblick auf τετράφαλος (M 384) «mit zwei Buckeln versehen» (Reichel 98). Vgl. ferner ἀμφίβιος Batr. 59 «doppellebig». Neben Soph. Ant. 1309 ἀμφίθηκτος, das der Scholiast schon mit δίστομος umschreibt, steht Äsch. Prom. 863 ein δίθηκτος. Hart an der Grenze liegen Fälle wie Soph. OC 474 ἀμφίστομοι λαβαὶ κρατήρων «Griffe an beiden Seiten von Mischkrügen» im Hinblick auf Philokt. 16 πέτρα δίστομος; ähnlich Plat. Hipp. maior 288 D χύτραι δίωται zu Theokr. 1, 28 ἀμφώης. ἀμφίκρανος heißt zwar bei Eur. Herakl. 1274 «ringsum mit Köpfen versehen» (W.-P. I 405), was übrigens keine Neuerung zu sein braucht (gegen v. Wilamowitz, Herakl. II 265), Hesych überliefert uns aber s. v. ein ἀμφοτέρωθεν κεφαλὰς ἔχων. Aus dem Lat. vgl. *anceps* (W.-H. 44), das im Irischen nach Windisch 622 mit *imm-chenda* wiedergegeben wird. Gern würde man ἀμφιλύκη H 433 hierher ziehen und entsprechend unserem «Zwielicht» übersetzen[2]). Doch widerspricht dieser Deutung die Tatsache, daß Homer diese ausgesprochene Bedeutung noch nicht kennt, wir sie vielmehr vor unseren Augen erst im Entstehen sehen, da Fälle wie ἀμφήκης doch wohl lokal zu deuten sind. Man wird daher lieber mit Bechtel, Lex. 41 ἀμφί zeitlich auffassen und ἀμφιλύκη sich durch Hypostase aus ἀμφὶ λύκην entstanden denken. — Da δι- zum Ausdruck der Zweiheit altererbt war, ἀμφί- in dieser Bedeutung erst sekundär entstanden war, haben die Zusammensetzungen mit δι- den Sieg davongetragen. Im Lat. sind mit Ausnahme von *anceps* alle mit *ambi-* zusammengesetzten Bildungen spät und künstlich, vgl. *ambidens sive bidens* (s. o.), *ambigenus, ambivium* usw. (vgl. W.-H. 36).

Die beiden Seitenlinien können aber auch durch den zwischen ihnen befindlichen Gegenstand voneinander getrennt werden, wobei man mit Buttmann als Übergangsstufe N 706 annehmen könnte: τὼ μέν τε ζυγὸν οἷον ἐύξοον ἀμφὶς ἔέργει (vgl. die Scholien: ἀπ' ἀλλήλων χωρίζει). Doch kann der Begriff der Trennung auch dadurch zustandekommen, daß der von dem Kreis eingeschlossene Gegenstand von der Umgebung abgesondert, getrennt ist[3]). Diese Trennung kann sogar zum Zwiespalt führen. Hierher gehören Ausdrücke wie ἀμφιφράζομαι (B 30), ἀμφισβητέω (nur Prosa ab Herod., oft Plat.) «nach zwei Seiten auseinandergehen, streiten, bezweifeln», ἀμφίλλογος (Solmsen, Beitr. 178 f.), ἀμφιλλέγω, Ἀμφιλογίαι personifiziert als Töchter der Eris bei Hes. Theog. 229. Aus dem Lat. vgl. *ambigere* t. t. iur., *ambiguus, anceps, ambifarius* (erst ab Arnob.) usw., vgl. W.-H. 37.

Schließlich noch ein Wort, inwieweit ἀμφί als sinnverstärkendes Präfix ver-

[1]) Buttmann, Lex. II 219. [2]) So schon Hoffmann 10.

[3]) Neisser, Zum Wtbch. d. Rigveda I, 1924, 63. Pedersen, KZ 40, 130.

wendet werden kann. Bekanntlich gehen Gradaverbia auf konkret-plastische Ausdrucksweisen zurück: speziell Raumvorstellungen spielen hierbei eine große Rolle (Hofmann, E. 117 ff.). Über die Raumvorstellung, die älter als die Zeitvorstellung ist[1]), sagt Czermak in der Festschr. f. Meinhof 1927, 204 ff. folgendes: «Unter den Sinnen des Menschen ist es nun das Auge, das alle anderen in den Hintergrund gedrängt hat. Seine Lichtwelt läßt erst das entstehen, was wir Raum nennen, der sich vor unseren Blicken ausdehnt. Jede Vorstellung, auch eine sprachliche, setzt ein Vor-stellen der Dinge im Raume vor das Auge voraus. Am Schauen erwächst die Entfernung und Ausdehnung, und diese sind es, die allem Gedachten und damit sprachlich «Ausgedrücktem» irgendwie zugrunde liegen.» Daraus ergibt sich also, daß ἀμφί ursprünglich nur mit etwas Gesehenem, in zweiter Linie auch mit etwas Gehörtem in Verbindung gesetzt werden konnte. Die Untersuchungen von v. Garnier 21 ff. zeigen, daß ἀμφί auch auf diesem Standpunkt stehengeblieben ist, eine Übertragung auf abstrakte Begriffe im allgemeinen nicht stattgefunden hat. Einer Tatsache aber hat v. Garnier nicht genügend Rechnung getragen, die bei allen Ausdrücken mit der Bedeutung «um-herum» zu beachten ist: das Objekt kann durch das Umfassen vollkommen verschwinden, es geht in dem Umfassenden auf, wird von diesem überwältigt: wir erhalten so die Bedeutung «ganz, vollständig», die natürlich im Laufe der Zeit — auch hier beachte vor allem die Mitwirkung des Hörers — immer mehr verblassen und zu einer rein verstärkenden Funktion herabsinken kann. Einige Beispiele sollen unsere Darlegungen erläutern: ἀμφίμελας kommt nur in der Verbindung ἀμφιμέλαιναι φρένες (A 103 usw.) vor «ringsum, ganz schwarz» (Farbeindruck). Da dieses Wort am häufigsten von allen mit ἀμφί zusammengesetzten Ausdrücken sich findet, wird es wohl schon hart an der Grenze zu einer reinen Verstärkungspartikel liegen. ἀμφιδρυφής (B 700) «ringsum zerkratzt, ganz zerkratzt» (Chantraine 426), ἀμφίκομος (P 677) von einem Hasen θάμνῳ ὑπ᾽ ἀμφικόμῳ κατακείμενος «ringsum vollständig Blätterschmuck tragend» (Wackernagel, Ai. Gr. II, 282), ἀμφίδασυς (O 309) «ringsum rauh» (Bechtel Lex. 40), ἀμφίπυρος τρίπους Soph. Ai. 1384 «von Feuer umgeben» usw. ἀμφιβόητος wie der Ἀμφικλῆς sind Leute, von denen alles spricht, die rings herum bekannt sind usw. Ferner gibt es eine Anzahl alter Personennamen, die Ruhm und Tüchtigkeit zum Ausdruck bringen: auch hier ist die sinnliche Grundbedeutung überall klar erkennbar, vgl. *Amphisthenes* ist einer, der «ringsherum (ganz) von Kraft strotzt», der *Amphenor* ist «um und um ein Mann» (ein «ganzer» Mann), vgl. Pott KZ 6, 1857, 345. *Amphidamas* «ringsbezwingend, siegreich», *Amphianax* «rings im Lande herrschend» usw. *Amphimachos* ist einer, «der um sich schlägt, um sich haut, kämpft»[2]). Im Hinblick auf Fälle wie H 238 ff. ist auch der Name des *Amphinomos* verständlich, der eine schwierige Sache von allen Seiten betrachtet[3]).

[1]) Havers Hdb. 109.

[2]) Dieses Bild tritt uns bei Homer noch deutlich vor Augen. Θ 335 ff. ist das Kriegsglück wieder auf seiten der Troer. Von Hektor, der die Griechen vor sich her treibt, heißt es V. 348: ἀμφιπεριστρώφα καλλίτριχας ἵππους, wo durch die beiden Präpositionen das «Um sich Schlagen» klar zum Ausdruck gebracht wird. Die Wildheit und Erregtheit wird treffend V. 349 durch Γοργοῦς ὄμματ ἔχων ἠὲ βροτολοιγοῦ Ἄρηος bezeichnet. Vor allem in den Gleichnissen, die uns H. Fraenkel neu verstehen gelehrt hat, werden uns die Kämpfer oft als wahre ἀμφίμαχοι geschildert, vgl. Λ 155 u. Fraenkel, Hom. Gleichn. 52. — Schlagende Parallelen hierzu im Keltischen, wo die Kampfeswut Chu Chulinns erst gestillt werden kann, wenn 3 Fässer kalten Wassers herbeigeschafft sind (Thurneysen, Heldens. 424). Sprachlich spiegelt sich dies in *imm-gonim* (W.-P. I 680), kymr. *ymlid*, gall. *Ambicatus* vgl. Holder, Nachtr. 588.

[3]) Cauer, Grundfr. d. Homerkritik 408.

Viel komplizierter liegen die Verhältnisse bei περί. Nach Brugm.-Thumb 513 rührt der Begriff der Vollständigkeit oder des hohen Grades von der Vorstellung her, daß etwas ringsumher geschieht und keine Richtung ausgeschlossen ist[1]). Dagegen kommt nach H. Fraenkel (Gl. 14, 1925, 12 f.) der Bedeutung «sehr» nur ein beschränkter Geltungsbereich zu, und zwar a) «den der Auszeichnung und Auslese vor allen anderen, vgl. περικαλλής, b) den der vollständigen Durchdringung und Sättigung, vgl. περιχαρής, ai. *parisahasra* «volle tausend». Ohne Zweifel lassen sich bei dieser Einteilung besonders die lat. mit *per-* verstärkten Fälle leichter hiermit verbinden. Doch erheben sich gewisse Schwierigkeiten. Einerseits gibt es mehrere Eigennamen, die bei gleicher Bildungsweise bald mit ἀμφί bald mit περί «verstärkt» werden, vgl. Ἀμφικλῆς, Περικλῆς, Ἀμφιμέδων, Περιμέδων usw. Allerdings hat schon v. Garnier vermutet, daß die mit ἀμφί versehenen Namen durch die mit περί gebildeten beeinflußt worden seien. Da wir andererseits aber auch mindestens schon für die älteste Zeit des Griechischen, vielleicht sogar für die Urzeit, den Bedeutungsübergang von περί zu «um-herum» anzunehmen haben, muß sich ähnlich wie ἀμφί auch περί von dieser Seite her zu einer Verstärkungspartikel entwickelt haben, wobei die von Fraenkel konstatierten Nuancen ebenfalls ihre Erklärung finden: indem das Objekt erfüllt, überwältigt, durchdrungen, gesättigt wird, erhält man den Begriff der «vollständigen Durchdringung». Der Begriff der Überlegenheit konnte sich aus der Vorstellung der Überwältigung ebenso gut entwickeln, wie es weniger das griech. ἀμφί als das ai. *abhí* zeigt, vgl. RV VIII 98, 2: *tvám indrābhibhûr asi* «Du, Indra, bist überlegen». Sämtliche Fälle aber unter diese beiden Rubriken mit Fraenkel einzuordnen, geht m. E. nicht an, wie man sich bei v. Garnier 34 ff. überzeugen kann. Die sinnliche Bedeutung tritt z. B. bei περικαλλής noch vielfach in Erscheinung, vgl. τ 34: ... πάροιθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη χρύσεον λύχνον ἔχουσα φάος περικαλλὲς ἐποίει, wo das Licht von allen Seiten seinen Glanz verbreitet; ähnlich γ 1: ἠέλιος δ' ἀνόρρυσε λιπὼν περικαλλέα λίμνην usw. Wir haben wohl bei der Verstärkungspartikel περί mit mehreren Überlagerungen zu rechnen, deren sorgfältige Scheidung eine wichtige Aufgabe der Einzelsprachen darstellt. Zum Schluß sollen noch einige mit ἀμφί zusammengesetzte Ausdrücke folgen, die z. T. sehr alt zu sein scheinen, deren Deutung aber bisher immer noch nicht geglückt ist.

ἀμφιθαλής[2]) ist neuerdings von Oepke im ARW 31, 1934, 42 ff. ausführlich behandelt worden. Wenn wir dem Verfasser auch für das reiche religionsgeschichtliche Material, das er über die sakrale Bedeutung der παῖδες ἀμφιθαλεῖς, der Kinder, «deren beide Eltern noch leben», beigebracht hat, dankbar sein müssen, so hat er das Hauptproblem, wie rein sprachlich ἀμφιθαλής zu erklären ist, sehr unzulänglich dargelegt. Mit Recht geht er von ἀμφιθάλλω «ringsum sprossen, grünen, blühen» (vgl. A. P. 9, 231) aus. Das Adj. ἀμφιθαλής «ringsum, völlig blühend, umblüht» ist nach Poll. 1, 293 Epitheton ornans für ein fruchtbares Grundstück. Übertragen gebraucht das Wort Äsch. Agam. 1144 κακοῖς ἀμφιθαλής «von Übeln umgeben». In diese Reihe ist unzweifelhaft auch der παῖς ἀμφιθαλής zu stellen; es wäre also ein Knabe, der «ringsum blühend» oder «rings umblüht» ist. Im ersten Falle wird das Wort auch als Epitheton vornehmer Götter verwendet (Zeus bei Äsch. Choeph. 393, Eros bei Aristoph. Av. 1737 usw.). Beim Eros ἀμφιθαλής bezieht sich also die Blüte auf den Knaben selbst, und die Schwierigkeit liegt darin, daß er

[1]) Leumann, M. Antidoron f. J. Wackernagel 343.

[2]) Die ältere Literatur bei Oepke aO.

sich bei dem παῖς doch auf die Eltern beziehen muß[1]). Denn etwa anzunehmen, daß ursprünglich die Blüte des Knaben damit bezeichnet gewesen sein soll, und der Gedanke an die beiden lebenden Eltern sich erst sekundär eingestellt habe, ist völlig unmöglich. Aber auch im zweiten Falle gibt es schwere Bedenken, abgesehen davon, daß dann der Eros und der παῖς nicht mehr auf gleicher Stufe ständen. Bechtel, Lex. 41 hat mit Recht betont, daß in dieser Weise von den Eltern nicht gesprochen werden kann. Non liquet.

Der Name des chthonischen Gottes *Amphiaraos* ist von v. Wilamowitz (Hermes 21, 99) als der «Hochheilige» gedeutet worden[2]). Gegen diese Erklärung erheben sich doch einige Bedenken. ἀμφί als rein verstärkendes Präfix bei solchen alten Worten macht etwas stutzig. Die sinnliche Bedeutung läßt sich doch nur schwer durchführen. Dazu kommt eine sehr ansprechende Vermutung von Radermacher in den SWA 170, 1912, 19, wonach Äschylus in den Sept. 569 nicht Ἀμφιάρεω βίαν, sondern Ἀμφάρεω geschrieben habe. Da naturgemäß nur das ι der Präposition elidiert werden kann, so kann — diese Folgerung hat Kretschmer (Gl. 6, 296) gezogen — als zweiter Bestandteil nicht ἱερός, sondern nur Ἄρης, ἀράω oder dgl. stecken.

Sehr vielen Mißdeutungen ist auch der Name der *Amphitrite* ausgesetzt gewesen. Daß der zweite Teil des Wortes, der auch in *Triton* und *Tritogeneia* enthalten ist, vorgriechisch ist, dürfen wir wohl als feststehende Tatsache betrachten[3]). Damit sind alle Etymologien wie «meerumflossen» usw.[4]) hinfällig. Nach v. Wilamowitz soll der Name gewählt sein, «weil Triton der Sohn des Paares ist». Diese Deutung ist möglich, aber keineswegs zwingend.

Seitdem die Forschung in immer stärkerem Maße festgestellt hat, einen wie großen Einfluß die vorgriechische Mittelmeerbevölkerung auf Kultur und Sprache der Griechen gehabt hat, ist vor allem bei Eigennamen mit vorgriechischem Sprachgut erheblich zu rechnen, das öfters auch volksetymologisch umgestaltet worden sein wird.

Altindisch abhí.

Die allgemeine Ansicht, wie sie von Delbrück[5]) aufgestellt worden ist und auch heute noch verfochten wird[6]), ist die, daß in *abhí* wie in av. *aibi* oder *aiwi* zwei indogermanische Präpositionen zusammengeflossen seien, nämlich **ebhi*, **obhi* (lat. *ob*) und **ambhí* (griech. ἀμφί). Man glaubte diese Scheidung vornehmen zu müssen, da *abhí* einerseits die Bedeutung «herbei, auf — zu», andererseits «um — herum» habe. Daß aber beide Bedeutungen sich nicht reinlich voneinander scheiden lassen, zeigen schon die wenigen Beispiele bei Delbrück aO. Dazu kommt eine Beobachtung von Jacobsohn (KZ 49, 1920, 193, A. 3), der mit vollem Recht auf die Lage des Akzentes aufmerksam macht. «Wenn ai. *abhí* und griech. ἀμφί als betonte Formen beide den Akzent im Gegensatz zu den allermeisten Präpositionen auf der Endsilbe haben, so ist das ein so auffallendes Zusammentreffen, daß man zweifeln kann, ob zur Erklärung auch nur die Annahme ausreicht, daß in ai. *abhí* idg. **ebhi*, **obhi* und **ambhí* zusammengeflossen sind.» Leider gibt J. keine näheren Erläuterungen, so daß seine Ansicht von den Neueren nicht

[1]) v. Wilamowitz, Das Opfer am Grabe 198.
[2]) Bechtel, KZ 45, 58. — [3]) v. Wilamowitz, Glaube I, 222. — [4]) Finsler, Homer I, 2, 13.
[5]) Vgl. Syntax 679 ff.; Altind. Synt. 448.
[6]) Neisser, Zum Wtbch. des Rigveda I, 62. W.-P. I, 54.

beachtet worden ist. Die Schwierigkeiten, die bisher einer Vereinigung der beiden Bedeutungen von *abhí* zu widerstreben schienen, können vielleicht im Hinblick auf die oben zitierten Ausführungen von Pedersen gelöst werden. Besonders zu beachten ist der im Indischen deutlich erkennbare Begriff der «Überwältigung eines Gegenstandes», der der Präposition **ambhí* gemäß ihrer Grundbedeutung eigentümlich ist, wie dies mit Recht Teichmüller 5 hervorhebt: «Während der *circumiens* wegen seines Strebens, um das Objekt herumzukommen, dasselbe stets zur Seite behält, dringt der *ambiens*, dem *amplectens* entsprechend, gegen dasselbe vor und auf dasselbe ein». Eine Klärung dieser Fragen kann nur durch eine genaue Untersuchung des gesamten Materials im Indischen und Iranischen herbeigeführt werden.

Die bisherigen Etymologien von ἀμφίπολος.

Schon im Altertum sind Etymologien für ἀμφίπολος aufgestellt worden, die wir in den bekannten Lexika von Hesych, Suidas usw. finden. Alle diese Erklärungen geben als Bedeutung «Diener, dienend» an, da sie sich ganz und gar nach dem Sprachgebrauch des Homer richten. Ebenso steht es bei ἀμφιπολεύειν, das als «dienen, pflegen, warten» erklärt wird. Homer gibt selbst κ 349 eine Umschreibung des Wortes: ἀμφίπολοι δ' ἄρα τέως ἐνὶ μεγάροισιν πένοντο τέσσαρες, αἳ οἱ δῶμα κάτα δρήστειρα ἔασιν. Vgl. ferner Seleukos bei Athen. 267 c: . . . φησὶν ἀμφίπολον δὲ τὴν περὶ τὴν δέσποιναν θεράπαιναν, πρόπολον δὲ τὴν προπορευομένην (vgl. Eust. p. 1090, 60). Hesych: ἀμφίπολοι· θεράπαιναι· ἀμφιπολεύοι· ὑπηρετοῖ, φροντίζοι, περιέποι ἢ ἀναστρέφοιτο. Ähnlich Suidas, Anecd. Graec. Etym. Magn. 93, 34: ἀμφίπολος· θεραπαινίς, δουλὶς . . . ἀμφίπολος οἱονεὶ ἡ περὶ τὴν δέσποιναν πολοῦσα, τουτέστιν ἀναστρεφομένη (vgl. E. M. 91, 6. Etym. Gud. 124). Die modernen Deutungen gehen auf die des Altertums zurück. Maßgebend für alle Späteren[1]) ist der Aufsatz von Osthoff (BB 15, 1889, 316) geworden, der vermutet, daß schon das indogermanische Urvolk die Bedeutung der «diensttuend um eine andere sich herumtummelnden Person» gebildet habe[2]). In diesem Zusammenhange verdient nun aber die Tatsache große Bedeutung, daß nach Schrader-Nehring II, 457 es «bedenklich erscheint, eine Gliederung nach Ständen, außer vielleicht in ihren ersten Anfängen und Vorbedingungen, bereits für die indogermanische Urzeit anzusetzen»[3]). Die Stände haben sich also erst bei den einzelnen Völkern nach Auflösung der Urgemeinschaft herausgebildet, wie wir es z. B. bei den Kelten noch sehr gut verfolgen können. Einen Hauptbeweis hierfür liefert vor allem die Terminologie für Hörigkeitsverhältnisse in den Einzelsprachen, die, abgesehen von benachbarten Völkern, keine Verwandtschaft untereinander zeigt. Die einzige Ausnahme bildet unsere *abhi-* (*pari-*) *carah*, ἀμφίπολος, *anculus* (*ambactus*)-Gruppe, die Brugmann aO. S. 391 als älteste Bezeichnung für Personen dienenden Standes erklärt. Daraus etwa Rückschlüsse auf die Verhältnisse der Urzeit zu ziehen, hält Brugmann selbstverständlich für falsch. Vielmehr ist der Satz bei Schrader-Nehring zu beachten (II, 457), daß in diesem Falle «die ursprüngliche Bedeutung als eine noch allgemeinere, auf Standesunterschiede nicht bezügliche» sich erweisen läßt. Wir erinnern uns daran,

[1]) Wackernagel, Gl. 2, 1910, 8. Bechtel, Lex. 42. Boisacq 58.

[2]) Etwa auf Grund von Stellen wie σ 211 (φ 66) ἀμφίπολος δ' ἄρα οἱ κεδνὴ ἑκάτερθε παρέστη von einem Plural ἀμφίπολοι auszugehen und ἀμφί als «auf beiden Seiten» aufzufassen, halte ich hinsichtlich der oben dargelegten Entwicklung von ἀμφί für nicht richtig.

[3]) Vgl. auch Brugmann, IF 19, 1906, 390.

daß ἀμφίπολος bei Homer die gehobenere Dienerin bezeichnet, die keineswegs mit den δμωαί auf gleicher Stufe steht. Ähnlich verhält es sich mit dem bedeutungsverwandten *ambactus*. Wichtig erscheint daher auch die Bemerkung des Eust. zu υ 78 (1883, 53): τὸ δὲ ἀμφιπολεύειν οὐκ ἐξ ἀνάγκης δουλική ἐστιν λέξις· τί γὰρ σεμνὸν ταῖς θεοφιλέσι κόραις τὸ δούλαις γενέσθαι; ἀλλ' ἁπλῶς τὸ συμπεριοδεύειν δηλοῖ; vgl. auch 1560, 11. Andererseits ist die Bedeutung «Priester», wie obige Zusammenstellungen gezeigt haben, im Griechischen gut belegt. In diesem Zusammenhange muß I. F. Ebert rühmend genannt werden, der schon im Jahre 1830, S. 109 ff. nicht nur für ἀμφίπολος selbst, sondern auch für die Verben ἀμφιπολεῖν, ἀμφιπολεύειν die profane Bedeutung von der sakralen deutlich geschieden hat[1]). Der sakrale Charakter der Wortsippe ist ausdrücklich bezeugt bei den lat. *anculi*, mit denen wieder die griech. πρό(σ)πολοι, περίπολοι und in gewissen Schattierungen auch ἀμφίπολοι übereinstimmen. In dieselbe Sphäre weist uns aber auch ai. *abhicarati* «bezaubern», da ja der Priester wie der Zauberer auf eine Wurzel zurückgehen. Daher hat Havers[2]) vermutet, daß die Grundbedeutung von ἀμφίπολος nicht «Diener», sondern «Priester» gewesen sei, die durch die Zwischenstufe «Küster, Tempeldiener» (= νεωκόρος) zu «Diener» herabgesunken sei. Den Einwand, die Griechen hätten ebenso wie wir von einem «Diener der Gottheit» gesprochen, entkräftet Havers durch den Hinweis, daß besonders in den griechischen Dialekten für ἱερεύς mit -πόλος zusammengesetzte Ausdrücke verwendet werden, vgl. θεοκόλος, θυηπόλος, ἱεραπόλος, νηοπόλος. Ferner möchte ich darauf hinweisen, daß eine Bedeutungsentwicklung von «dienen» > «zaubern», wie sie doch nach der herrschenden Ansicht das ai. *abhicar* durchgemacht haben müßte, mir recht merkwürdig erscheint. Können wir daher auf Grund unserer Betrachtungen Havers ohne weiteres zustimmen, so müssen wir aber auch mit ihm die Folgerung ziehen, daß ἀμφίπολος als «einer, der herumwandelt» nach dem magischen Kreis benannt worden ist, da der Begriff der Kreisbewegung, der bei Pind. noch unmittelbar belegt ist, sowohl in der Wurzel **quel* wie auch in der Präposition ἀμφί, wie gezeigt, liegt. Große Bedeutung gewinnt hierbei ein Zeugnis aus dem Altertum, in dem auf die Kreisbewegung nachdrücklichst hingewiesen wird, vgl. Schol. zu Eur. Orest 106 (ed. Dind.) M: ἀμφίπολος ἡ κατὰ κύκλον περιστροφή. —

Nachdem wir durch philologische und sprachliche Indizien zu der Überzeugung gelangt sind, daß ἀμφίπολος ursprünglich den «Priester, der herumwandelte» bezeichnet haben muß, ist es nunmehr unsere Aufgabe, festzustellen, ob wir mit Hilfe kulturgeschichtlicher Beweismittel unsere Ergebnisse ergänzen und erweitern können.

Der magische Kreis.

> «Der Brauch der dreimaligen Umwandlung darf ein eminent sakraler genannt werden, der in keinem der mannigfachen Anwendungsfälle seine sakrale Herkunft völlig verleugnet.» Goldmann 103.

Auf die Circumambulatio hat in neuerer Zeit fußend auf den Arbeiten von Caland (Een indogermaansch lustratiegebruik, VMAWA, Afd. Letterkd. IV, 2, 1898, 275 ff.) und Simpson in einem kurzen Aufsatze wieder Hillebrandt aufmerksam gemacht. Einige Jahre später wurde dasselbe Thema ausführlicher von Knuchel und Eitrem behandelt,

[1]) Angeschlossen hat sich ihm Nietzsch, G. W., Erklärende Anmerkungen zu Homers Odyssee II, 92 A. — [2]) Circumamb. 242.

deren Arbeiten aber leider gleichzeitig erschienen, so daß sie sich nicht mehr gegenseitig ergänzen konnten. Eine zusammenhängende Darstellung der Circumambulatio bleibt also noch immer ein Desiderat für die Zukunft.

Welches ist nun der Sinn eines solchen magischen Kreises? Knuchel glaubt unter Zustimmung anderer (cf. Bloch 180, Freudenthal 60) fast alle Umwandlungsriten auf den Gedanken einer Bindung oder einer Trennung zurückführen zu können. So soll also z. B. durch die Zeremonie der Amphidromien das neugeborene Kind «an das durch die heiligste Stätte, den Herd, versinnbildete Haus und seinen Segen» (Freudenthal) gebunden werden. Ist es einerseits schon bedenklich, die Fülle der z. T. ganz verschiedenartigen Umwandlungen auf eine so einfache, fast mathematische Formel gebracht zu sehen, so muß andererseits vor allem der Begriff der Bindung Anstoß erregen, da er wenigstens bei einem Teil der Fälle (besonders bei einem so uralten Ritus, wie ihn doch die Circumambulatio darstellt) viel zu abstrakt erscheint. Der Fehler Knuchels liegt vor allem darin, daß er nicht genügend der Tatsache Rechnung getragen hat, daß der magische Kreis nicht nur, wie Bertholet einmal gesagt hat (GGA 191, 1929, 40), zentripetal, sondern auch zentrifugal sein kann: «vom heiligen Mittelpunkt strömt segensvolle Macht in eigene Linie». Dies ist auch der eigentliche Sinn der Amphidromien (Clemen Rel. 215). Im Laufe der Zeit mag, nachdem der ursprüngliche Sinn in Vergessenheit geraten war, der Gedanke der Bindung stärker in den Vordergrund getreten sein, eine entscheidende Rolle aber hat er niemals gespielt (s. auch Eitrem 8 A. 3).

Eitrem wird der Mannigfaltigkeit des Stoffes schon mehr gerecht. Da er jedoch gemäß seiner Bevorzugung der Sepulchralmagie vor der uranischen Religion (Koch 22) die Grundbedeutung des Umgangs im Totenkult verkörpert sieht, sind viele Fälle doch etwas schief beurteilt; besonders ist der Begriff «kathartisch» zu sehr gedehnt worden, indem manches dazu gerechnet wird, das mit einer Katharsis nichts zu tun haben kann. Andererseits kommt aber auch bei ihm der Begriff des «sich satt Weidens am machtgeladenen Gegenstand» (Pfister, PhW 1920, 645; Weinreich, GGA 183, 1921, 130) zu wenig zur Geltung.

Im folgenden wollen wir nun die Hauptarten der Circumambulatio kurz skizzieren. Zunächst vermag der magische Kreis 1. schon an sich, vor allem, wenn er mit einem machtgeladenen Gegenstande gezogen wird, für denjenigen, den er einschließt, glückbringend zu sein[1]), was besonders dadurch verstärkt wird, daß alle feindlichen Mächte durch ihn ferngehalten werden. Steht letzteres im Mittelpunkt des Interesses, so sprechen wir 2. von einem apotropäischen Kreise, der außerordentlich stark verbreitet ist. Das Gegenteil von ihm scheint 3. der sogenannte Bannkreis zu sein, durch den das im Kreis Befindliche gefesselt, häufig überwältigt und vernichtet wird. Bisweilen wird er auch als eine Abart des apotropäischen Kreises betrachtet, da ja auch hier ein Übel am Weitergreifen verhindert werden soll (Knuchel 68). In den bisherigen Fällen übten die magischen Kräfte ihre Wirkung zum Teil von außen nach innen. Sie können aber 4. auch umgekehrt von einem machtgeladenen Mittelpunkt nach außen gehen. Die Kräfte des Kraftzentrums gehen auf den Umwandelnden über, der selbst in den Dunstkreis des Heiligen zu gelangen sucht, wodurch er gestärkt und geweiht wird: hierher sind die zahlreichen Umgänge um Tempel, Kirchen, Altäre usw.

[1]) Bei den Atxuabo können «Kräfte nur durch Betanzung erworben werden», betanzen = tanzen, um jem. zu belehren. Vgl. Anthropos 18—19, 1923—24, 73.

zu rechnen. Selbstverständlich gibt es 5. auch einen kathartischen Umgang, wobei wir unter kathartisch mit Deubner, ARW 16, 1913, 127 aber nur das Fortschaffen vorhandenen Unsegens verstehen. Hierbei umkreist das zu Lustrierende entweder selbst das Lustramen oder wird von diesem in einen Kreis eingeschlossen (Eitrem 14). Der terminus technicus im Griechischen hierfür ist περικαθαίρειν «von allen Seiten reinigen, ringsherum reinigen» (Deubner, Att. F. 180). Jedoch muß man hierbei scharf die Fälle scheiden, in denen der Umgang von Haus aus kathartisch ist, von denen, bei denen er erst im Laufe der Zeit kathartisch umgedeutet worden ist. Zu der ersten Gruppe gehört z. B. der griechische περισκυλακισμός, wobei ein Hund um den zu Reinigenden herumgeführt wird (Plut. Quaest. rom. 68). Zu der zweiten Gruppe ist z. B. die *lustratio populi* bei den Römern zu ziehen, bei der die Opfertiere nach Abschluß des Census um das Volk geführt wurden. Ursprünglich apotropäisch wurde der Umgang später kathartisch aufgefaßt, da man in ihm «eine Entsühnung oder Reinigung des Heeres von allem Übel sah, mit dem es sich im Laufe der vergangenen Censusperiode, dem Lustrum, befleckt hatte» (Knuchel 109). Inwieweit man 6. mit einem rein verehrenden Umgang rechnen kann, läßt sich nicht entscheiden. Eitrem 24 geht sicher zu weit, wenn er ihn völlig leugnet. Sicherlich aber hat er sich vielfach erst sekundär aus den unter 2., 4. und 5. angeführten Fällen entwickelt.

Nur selten treten diese verschiedenen Arten des magischen Kreises ganz für sich allein auf. Meistens ist eine Schichtung der Motive eingetreten; häufig macht sich auch ein Motivwandel bemerkbar, wobei besonders das starke Hervortreten des verehrenden Umgangs erwähnenswert ist. Es empfiehlt sich daher auch, die Beispiele nur nach rein sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen, wie dies schon Knuchel in seinem Buch getan hat.

Ein prinzipieller Unterschied scheint uns schließlich auch darin zu liegen, ob Menschen oder Tiere die Circumambulatio vollziehen. Für Tierumwandlung vergleiche unter anderem die Silbervase von Maikop (Strzygowski 279f., 512, Abb. 265), auf der in zwei Reihen übereinander die Tiere teils ein Gebirge, teils ein Wasserbecken umschreiten. Ferner sei an das Herumführen der Opfertiere um den Altar — so schon Y 404 — erinnert (Knuchel 109). Weitere Beispiele bei Eitrem 26. Abgesehen von den schon erwähnten Motiven kann bei Tierumwandlung in einigen Fällen noch am ehesten von einer «Bindung» gesprochen werden. Deutlich tritt dies z. B. bei dem Buphonienopfer in Erscheinung, bei dem von den um den Altar getriebenen Ochsen derjenige geopfert wurde, der zuerst auf den Altar zuging und von der hingelegten Gerste fraß (Porph. de abst. II 30). Das Tier wird durch die von dem Altar ausstrahlenden Kräfte gleichsam an diesen herangezogen, «gebunden».

Von größter Wichtigkeit ist es ferner, in welcher Richtung der Umgang stattfindet, da man vielfach nur dadurch seinen allgemeinen Sinn erkennen kann. Leider wird in den meisten Fällen darauf gar nicht geachtet; außerdem fehlt es auch an einer einheitlichen Terminologie. Denn besonders in den von Laien gemachten Angaben versteht unter rechts und links fast jeder etwas anderes. Um jedem Mißverständnis aus dem Wege zu gehen, wollen wir von einer Umwandlung «unter Zuwendung der rechten Seite» (*pradakṣiṇa*, *prasalavi*, δεξιός, *dexter*, *deasul*) und «unter Zuwendung der linken Seite» (*prasavya*, *apasalavi*, *sinister*, ἀριστερός, *cartuasul*) sprechen i. e. in dem einen Falle ist die rechte, in dem anderen die linke Seite dem Zentrum zugekehrt. Eine ausführ-

liche Begründung hierfür bei Simpson 76f. Eine Umkreisung unter Zuwendung der rechten Seite ist glückbringend und schließt alle feindlichen Dämonen aus, ein Umkreisen unter Zuwendung der linken Seite bedeutet Tod, Übel, Unglück und schließt die Dämonen ein[1]). Letzteres findet sich vor allem bei dem Toten- und Manenkult sowie im primitiven Zauber (Eitrem 43). Häufig werden auch beide Richtungen miteinander verbunden, um nach allen Seiten gesichert zu sein; auch dies ist wieder besonders im Totenkult der Fall. Dabei ist es außerordentlich wichtig, daß der Rundgang in den meisten Fällen dreimal ausgeführt wird. Bisweilen mag auch der Unterschied zwischen rechts und links vergessen worden sein, indem man sein Augenmerk nur auf die Kreisbewegung als solche richtet (Eitrem 44 A. 4).

Die Wirkung des magischen Kreises kann natürlich auf mannigfache Art verstärkt werden. Zimbeln, Handpauken, Waffengeklirr, Lärm, Fackeln, geöffnete Kleider, Nacktheit, Schweigen usw. finden besonders bei dem apotropäischen Kreise vielfach Verwendung. Von größter Wichtigkeit aber ist die Schnelligkeit. «Die Geister werden dadurch gleichsam überrascht und verscheucht» (Eitrem 28); auch sollte dadurch verhindert werden, daß die Dämonen sich einschlichen, bevor das Rund geschlossen ist (Hammerström 7). Ja, es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Umgang im Anfang überhaupt nur im Schnellschritt i. e. Tanzschritt vollzogen wurde (vgl. *Amphidromien*, *Luperci*). Wenn wir auf diese Weise den Rundtanz als die älteste Form der Circumambulatio ansprechen können, so ist damit zugleich auch ihr hohes Alter bewiesen. Denn der Tanz ist uraltes Gut der Menschheit[2]); er läßt sich in Europa bis in die Altsteinzeit hinauf verfolgen (Wundt, Völkerpsych. I 277, 282; III 419ff.; Franz 186ff.). Vielleicht haben wir in der bei Cogul am Rio Set in der ostspanischen Provinz Lérida auf einer Felswand in rot-schwarz hergestellten Malerei, auf der wir inmitten einiger Tiere neun Frauen um eine männliche Gestalt gruppiert sehen, den ältesten Beleg für einen um einen Mittelpunkt ausgeführten Reigentanz vor uns (Franz 194 hält es für eine Jünglingsweihe). Zugleich lehren uns diese und ähnliche Darstellungen, daß der Tanz nicht etwa ursprünglich profanen, sondern größtenteils nur religiös-magischen Zwecken diente (Bertholet, GGA 191, 1929, 35).

Daß nicht nur der Kreisbewegung, sondern auch der Rundung überhaupt magische Kraft zukommt, hat schon Eitrem 57ff. richtig betont: es sei nur an die zahlreichen Zauberräder, -kreisel, -ringe usw. erinnert. Häufig werden auch andere magische Mittel durch die Rundform, in der sie angeordnet werden, verstärkt, vgl. z. B. die Kuchen, die bei den Munichia zum Heiligtum der Artemis gebracht wurden und rings mit brennenden Kerzen besteckt waren und daher ἀμφιφῶντες genannt wurden (Athen. XIV 645A)[3]). In ebenderselben Weise möchte ich auch den Kranz auffassen. Eitrem 64 denkt nur an das geschlossene Rund, den magischen Kreis, mit dem der Träger geschützt, geheiligt und gestärkt werde. Dagegen hat Deubner (Kranz 100; Att. F. 76) fußend auf v. Wilamowitz (Glaube I 290 A 5) diese Bedeutung des Kranzes nun wieder völlig ge-

[1]) Diese schädliche Wirkung des Kreises kommt besonders in einer irischen Erzählung zum Ausdruck: um einer Quelle ihre Verachtung zu zeigen, ging eine Frau dreimal gegen die Sonne um sie herum. Die Quelle brauste auf und verfolgte sie, bis die Frau im Meer umkam (Eitrem 22; Stokes, RC 15, 1894, 315).

[2]) Vgl. Luk. de salt. 277.

[3]) Lobeck II 1062. Vassits, M., Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen. Diss. München 1910, 51. Deubner, Att. F. 204.

leugnet. Nach D. ist der weit verzweigte apotropäische Gebrauch ohne Schwierigkeiten aus seiner segnenden Wirkung abzuleiten. In dem Zauberkreise eine weitere Wurzel für die Wirkungen des Kranzes zu sehen, hält Deubner 100 für einen «überflüssigen Pleonasmus». Dieser Ansicht muß ganz entschieden widersprochen werden. Der uns modernen Kulturmenschen überflüssig erscheinende Pleonasmus ist besonders bei apotropäischen Riten sehr wohl begründet. Denn gegen Unheil wendet man bekanntlich oft mehrere Mittel an, um für alle Fälle gedeckt zu sein[1]). Wie der magische Kreis auf verschiedenartige Weise verstärkt werden kann, so können umgekehrt durch ihn andere lustramina in ihrer Wirkung erhöht werden: so tritt z. B. neben die lustral-apotropäische Bedeutung der Wolle bei dem Perischoinion die schützende Kraft des Kreises (Eitrem 380). Gegen Deubner scheint mir auch das Material zu sprechen; denn man wird sich doch nur schwer dazu entschließen, z. B. in der Heilkunst die Fälle, in denen eine Wunde abgeriegelt wird, indem man sie mit dem Finger umkreist oder einen Ring bzw. Kranz darauflegt, voneinander zu trennen. Die Schwierigkeit liegt oft nur darin, zu entscheiden, wo der Kreis als Zutat aufgefaßt werden muß und wo nicht. Die Wirkung des Kranzes liegt — darin hat Deubner bestimmt recht — zum großen Teile in ihm selbst begründet; dazu tritt aber sekundär der magische Kreis, dessen Bedeutung auch hier nicht unterschätzt werden darf (vgl. auch Weinreich, GGA 136). Wir werden daher im folgenden gelegentlich auch in unseren Beispielen auf den Kranz zurückgreifen.

Ferner erwähnen wir die magischen Knoten, Fesseln, Stricke und Netze, durch die Menschen und Dämone gefesselt und gebunden werden und die eng mit dem Bannkreis verwandt sind. Diese werden aber auch aus der Vorstellung heraus, daß feindliche Wesen sie fürchten, ebenfalls als Abwehrmittel benützt (Güntert, Weltk. 125ff.). Die Grenzen zwischen Kreis und Fessel sind fließend, zumal auch rein sprachlich der Begriff des Umgebens bei Schlingen, Netzen usw. oft zum Ausdruck gebracht wird, vgl. unser «*umstricken*», περίαμμα «Amulett», *circumvenire* usw.

Zu der Umkreisung gehört z. T. wenigstens auch das Sich-Umdrehen (*circumagere*, περιστρέφομαι), wie es besonders bei den Römern und den Kelten geübt wurde. Jedoch ist hierbei die Mischung verschiedener Motive zu beachten. Wir können mit Eitrem 45 und Heiler 86 das Umdrehen natürlich ohne weiteres für einen «Rundgang en miniature» erklären, wobei das Umkreisen durch die «Drehung des Körpers» ersetzt ist. Für diese Auffassung spricht allein schon die Tatsache, daß beide Riten bei denselben Gelegenheiten angewendet werden[2]). Andererseits hat aber auch mit Recht Weinreich aO. 135 auf die magische Kraft der Umkehr aufmerksam gemacht, die hierbei ganz sicherlich auch nicht ohne Einfluß gewesen sein wird.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über das Wesen des magischen Kreises wenden wir uns wieder unserem eigentlichen Thema zu. Wir wollen nunmehr anhand ausgewählter Beispiele zu zeigen versuchen, inwieweit sich die Sitte der Circumambulatio in der Verwendung der ἀμφίπολος-Gruppe widerspiegelt.

[1]) Z. B. wendet der mit seinem Kalb zum Markte fahrende Bauer auf die Frage eines Bekannten «Wohin willst du mit dem Kalb» drei apotropäische Mittel (magischen Kreis, Ausspucken, Fluch) an, um der unheilvollen «Wohin-Frage» die Spitze abzubrechen (Havers, Festschr. f. Siebs 1933, 371). Für Häufung der Riten und Zaubermittel s. auch Havers, Hdb. 175.

[2]) Kochs Gegengründe S. 22 wirken um so weniger überzeugend, als er trotz seiner prinzipiellen Bedenken die Riten der Umdrehung und Umkreisung miteinander verbindet.

Die Umwandlung im Kult.

Da das Heilige[1]) mit einer besonderen Kraft und Macht geladen ist, also Tabu ist, muß es vom Profanen getrennt werden. Wie schon das polynesische Wort *tabu* etwas, «was besonders genannt, bezeichnet, vorgeschrieben, ausgenommen ist», seiner Grundbedeutung nach bezeichnet, so finden sich in den alten Sprachen ähnliche Ausdrücke, die auf die gleiche Grundanschauung zurückgehen, vgl. τέμενος zu τέμνειν, lat. *victima*, hd. «*weihen*» zu ai. *vinakti* «aussondern» usw. Die Abgrenzung geschieht vielfach durch ein Gehege, wodurch das Heiligtum auch gegen feindliche Angriffe geschützt werden soll, cf. σηκός «Heiligtum, Tempel» (Soph. Eur.). Soph. Tr. 604 spricht von einem ἕρκος ἱερόν. Es sei ferner u. a. an das oskische *kaíla* «templum» erinnert, das ein Deminutiv zu der Wz. *qagh* darstellt, die wir noch in unserem «*Hag, hegen*» (W.-P. I 337) haben[2]). Eingefriedete Tempel, auch Heroengräber, sind zahlreich gefunden worden, worüber die Handbücher orientieren. Es finden sich rechteckige und vor allem auch runde Umfriedungen; denn selbstverständlich spielt hierbei der magische Kreis eine große Rolle, der Geistern und Gespenstern den Zugang wehren soll, also apotropäischen Charakters ist[3]). Hierher gehört die weit verbreitete Sitte, Tempel, Gerichtsstätten usw. mit einem Faden, einer Schnur oder dgl. zu umhegen (Zachariae, WZKM 17, 1903, 221). Dies geschah in Griechenland mit Wollbinden oder einem roten Faden (σχοινίον μεμιλτωμένον, περισχοίνισμα, περισχοινίζειν). Der ursprüngliche Sinn dieser Handlung kommt sehr deutlich in der Tatsache zum Ausdruck, daß nach Pollux Onom. VIII 141 an den Plyntherien und Anthesterien, den sog. ἡμέραι μιαραί, um die Tempel Seile gespannt wurden[4]). Der Tempel des Poseidon Hippios in Mantineia war mit einem Wollfaden umgeben, vgl. Paus. VIII 10, 3, der auch eine richtige Erklärung dafür gibt: μίτον δὲ διατείνουσιν ἐρεοῦν, τάχα μέν που τοῖς τότε ἄγουσι τὰ θεῖα ἐν τιμῇ δεῖμα καὶ τοῦτο ἔσεσθαι νομίζοντες, τάχα δ' ἄν τι μετείη καὶ ἰσχύος τῷ μίτῳ (Eitrem 380). Weitere Beispiele bei Hock aO. Ein derartiges Perischoinisma glaubt man in dem bei Kawerau, Ath. Mitt .30, 1905, 298ff., Abb. 1 abgebildeten Reliefschmuck von einigen steinernen Epistylfragmenten zu erkennen, die von einem am Westabhang der Akropolis gelegenen Heiligtum der Aphrodite Pandemos stammen und nach einer Inschrift ins 4. Jahrh. v. Chr. zu setzen sind (Judeich, Topogr. v. Athen[2] 285 u. A. 1, 2). Dargestellt sind geknotete Wollbinden, die von Tauben getragen werden und wahrscheinlich den ganzen Bau umzogen (Hock 26 A 3. Eitrem 380). Aber auch Plätze für feierliche Sitzungen wurden umhegt. Bekanntlich waren die athenischen Volksversammlungen von einem Perischoinisma eingeschlossen, worauf Aristophanes (cf. Acharn 22) öfters anspielt. Über das Buleuterion vgl. Harp. s. v.

[1]) Für das Folgende vgl. Pfister s. v. «heilig» in: Rel. u. Gesch. der Ggw. II, 1928, 1714ff.; s. v. «Kultus» in: R. E.

[2]) Ein völlig abgeschlossenes heiliges Tal heißt bei Vergil Aen. VII 565 *ampsancti valles*; vgl. Serv. z. d. St.: *loci amsancti i. e. omni parte sancti quem dicit et silvis cinctum et fragoso fluvio torrente*; vgl. Norden, Ennius u. Vergil 22f.

[3]) Apotropäisch ist nach Deubner (Kranz 90ff.) auch der Kranz aufzufassen, und zwar urspr. wohl als Sicherung des Opfernden gegenüber der beschworenen Gottheit, ferner dann als Abwehrmittel gegen von außen drohendes Unheil; dadurch können sich die Kräfte des Heiligtums frei entfalten und «so wird der Kranz schlechthin das Zeichen des geweihten Ortes und der heiligen Handlung» (Deubner 93).

[4]) Hock 26. Scheftelowitz, Altpers. Rel. 79. Deubner, Att. F. 112. Am Neujahrsfest werden in Japan die Häuser umhegt (Deubner aaO.).

ἀπεσχοινισμένος. Besonders tagte aber das Gericht in einem solchen geweihten Runde. So heißt es schon Σ 503 f.:

οἱ δὲ γέροντες
εἵατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ.

Vom Areopag berichtet uns Demosthenes XXV 23 dasselbe (vgl. auch Poll. VIII 123, 141). Die Umhegung einer Volksversammlung und einer Gerichtsstätte finden wir aber auch bei anderen Völkern. Es sei daran erinnert, daß die altnordischen Sagas genau die Umhegung der Dingstatt beschreiben, die auch «*Haselung*» genannt wurde, weil Haselstauden zum Abstecken des Kreises benutzt wurden[1]). Man beachte auch, daß *Ring-Ding* altgermanische Zwillingsformeln sind. Vielfach gehen sprachliche Bezeichnungen auf diese Hegung zurück, indem die Anfangshandlung des Umhegens auf die Gesamthandlung ausgedehnt wurde, vgl. περισχοίνισμα «Versammlung», *saepta* «Komitien», und wir sprechen von der «*Hegung des Gerichtes*», das urspr. nur bedeutete: «das Gericht mit einem Hag, i. e. einem Zaun umgeben»[2]). Der *consul* zu griech. ἑλεῖν (W.-H. s. v.) wird anfänglich auch das Zusammennehmen des Senates in einen heiligen Kreis bedeutet haben (Güntert, W. u. S. 9, 134), ebenso die osk. *comono* «comitia», ein Wort, das mit dem Suffix *-no* direkt von der Präposition *com* abgeleitet ist.

Eine große Bedeutung kommt dem Kreis im Kultus zu, vgl. die περιρραντήρια, die vor allem um den Altar, bisweilen auch um die Agora, im Kreise aufgestellt waren, in den nur derjenige eintreten konnte, der sich besprengt hatte[3]). Bei der eigentlichen Opferhandlung steht man im Kreise um den Altar:

ν 186 f.: δήμου Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
ἑστεῶτες περὶ τὸν βωμόν.
Äsch. frg. 407 D: κύκλῳ περίστητε.
Eur. I A 676: στήσομεν ἀρ' ἀμφὶ βωμὸν ὦ πάτερ χορούς.

Ferner trägt man vor dem Opfer unter Zuwendung der rechten Seite Opfergerste und Weihwasser um Altäre usw., was in klassischer Zeit bei den Griechen allgemein üblich war vgl. Eur. I A 1568: ὁ παῖς δ' ὁ Πηλέως ἐν κύκλῳ βωμὸν θεᾶς λαβὼν κανοῦν ἔθρεξε χέρνιβάς θ' ὁμοῦ ἔλεξε ... (Eitrem 6 A. 1). Sicherlich soll dadurch ein apotropäischer Kreis gezogen werden. Doch spielen auch andere Motive mit, vgl. Schol. z. Aristoph. pax 957: τοῦτο πρῶτον ἐποίουν καθαίροντες τὸν βωμόν[4]). In gewissen Fällen mögen dadurch auch die Lustramina selbst in ihrer Wirkung gestärkt worden sein (Eitrem 7). Damit haben

[1]) Weinhold, Z. d. Vereins f. Volkskd. 11, 1901, 1 ff.; Güntert, Weltk. 125; Burchard, K., Die Hegung d. dtsch. Gerichte im Mittelalter, 1893. — Hier ist selbstverständlich auch der Name der *Rota* als Bezeichnung für den obersten päpstlichen Gerichtshof einzuordnen. Das Wort ist zuletzt von E. Schneider in der Röm. Quartalschr. 41, 1933, 29 ff. ausführlich behandelt worden. Nach ihm stammt der Name von der Richterbank, die wegen ihrer runden Form *Rota* hieß. Diese Rundform hätte auch einen praktischen Hintergrund gehabt: da durch den Gerichtsgebrauch der Kollegialität der Urteilsrichter bei den Mitrichtern Consilia einholen mußte, sei für die Urteilsfällung «eine Beratung am runden Tisch immer zweckentsprechend, bes. wenn die Zahl der Richter verhältnismäßig groß ist.» Diese Begründung befriedigt natürlich in keiner Weise.

[2]) Havers, Gl. 25, 1936, 107.

[3]) Eitrem, Beitr. III, 3; Stengel, Kultusalt. 22, 109.

[4]) Eine derartige dionysische Reinigung und damit verbundene Weihung sehen wir z. B. auf einem aus der Werkstatt des Pasiades (c. 520 a.) stammenden weißgrundigen Lekythos (Abb. bei Pfuhl, Abb. 35, Text S. 23) dargestellt: um ein als zahmer Reiher angedeutetes Haus läuft eine Frau, mit Zweigen Weihwasser sprengend, das eine andere in einer Schale ihr hinhält.

wir aber auch zugleich den Übergang gefunden zu dem Motiv, aus dem heraus wir am häufigsten Umwandlungen um Heiligtümer antreffen: man will in den Dunstkreis des Heiligen kommen; von dem mit Macht geladenen Mittelpunkt sollen Kräfte auf den Umwandelnden übergehen. Hierbei sind natürlich gewisse Schattierungen im Hinblick auf das Objekt, das umkreist wird, zu beachten: die Circumambulatio kann um Tempel, Altäre, Idole, Brunnen, Bäume, Säulen, Steine, Götter usw. ausgeführt werden[1]). In den nun folgenden ausgewählten literarischen Beispielen[2]) wollen wir uns im allgemeinen nur auf das Griechische beschränken.

1. Umwandlung von Tempeln:

Eur. I A 1480: ἑλίσσετ' ἀμφὶ ναόν . . .
Eur. Troad. 551: ἐγὼ δὲ τὰν ὀρεστέραν
τότ' ἀμφὶ μέλαθρα παρθένον
Διὸς κόραν ἐμελπόμαν χοροῖσι.

Aus dem Lat. vgl. Cic. de nat. deor. 3, 47: *fana circumimus.* Liv. 38, 51, 13: *Scipio omnia templa deum cum populo Romano circumiit.* Ferner Suet. Ner. 19. Lukan 10, 17.

2. Umwandlung von Altären:

Sappho frg. 54 B: Κρῆσσαί νύ ποτ' ὧδ' ἐμμελέως πόδεσσιν ὠρχεῦντ' ἀπαλοῖσ' ἀμφ' ἐρόεντα βωμόν. Theogn. 779: τερπομένους . . . παιάνων τε χοροῖς ἰαχῇσί τε σὸν περὶ βωμόν. Eur. I A 1480: ἑλίσσετ' ἀμφὶ ναὸν ἀμφὶ βωμὸν Ἄρτεμιν . . . Callim. Hymn. in Dian. 267: βωμὸν περικυκλώσασθαι. Callim. Hymn. in Del. 312f.: σὸν περὶ βωμὸν . . . κύκλιον ὠρχήσαντο . . . (vgl. auch V. 301). Apoll. Rhod. I 536, II 701 (χορὸν ἐστήσαντο). Über den Umlauf um den Altar in Amyklai bei den spartanischen Gymnopaidien s. Hesych s. v. Gymnop. ἔνιοι μὲν ἑορτήν φασιν Σπαρτιατικὴν ἐν ᾗ τοὺς ἐφήβους κύκλῳ περιθεῖν τὸν ἐν Ἀμυκλαίῳ βωμόν. Geranostanz s. u. Bei den Römern waren besonders die Tänze der Salier bekannt, vgl. Serv. zu Aen. VIII 663: *dicti Salii ideo quod circa aras saliunt et tripudiant.* Der t. t. hierfür war *amptruare* (Thes. L. L. I 2017) «bei den saliarischen Religionsfeiern im Kreis hüpfen» (W.-H. 42) < *am* + *truo* zu ai. *tvarate*, griech. ὀτρύνειν. Noch in spätester Zeit fanden Umkreisungen bei den Römern statt. So heißt es bei Herod. V 5 von dem Kaiser Elagabal: γύναιά τε ἐπιχώρια ἐχόρευε σὺν αὐτῷ, περιθέοντα τοῖς βωμοῖς.

3. Umwandlung von Feuer:

Zu den Feuerumwandlungen, die besonders bei den Indern verbreitet waren (z. B. RV VII 1, 16: *pári yám (agnim) éty adhvaréṣu hótā*) gehören vor allem die unten zu erwähnenden Amphidromien. Beispiele aus Deutschland in reichem Maße bei Freudenthal.

4. Umwandlung von Quellen und Brunnen:

Verehrung von Quellen und Brunnen ist schon in kretischer Zeit greifbar (Lehm.-Hartl. 21f.). Bezüglich der Rundtänze vgl. noch besonders Lobeck, Aglaoph. I 285A; Hes. Theog. 3f.: καί τε περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ' ἁπαλοῖσιν ὀρχεῦνται καὶ βωμὸν ἐρισθενέος Κρονίωνος. Bekannt ist der καλλίχορον φρέαρ (Eur. Hik. 392, 615; Ion 1075) in Eleusis, um den meistens Frauen zu Ehren der Demeter sangen und tanzten (Paus. I 38, 6).

[1]) Vgl. auch einen von v. Negelein 41 zitierten jungen Traktat, *ācārādarśa* (Berl. Bibl. Zw. 14640), in dem angegeben wird, was alles umkreist werden kann. Die Stelle, die natürlich nur auf indische Verhältnisse paßt, zeigt aber die große Bedeutung der Circumambulatio: *loke 'smin maṃgalāny aṣṭau : brāhmaṇo gaur hutāśanaḥ hiraṇyaṃ sarpir ādityo āpo rājā tathā 'ṣṭamaḥ etāni satataṃ paśyen namasyec cā 'rcayec ca yaḥ pradakṣiṇam ca kurvīta tathā 'syā "yur na hīyate.*

[2]) Stengel, Kultusalt. 164; Latte 65ff.; Knuchel 94; Eitrem 24; Ferri 302.

Die aus dem 6. Jahrh. a. Chr. stammenden Reste des Brunnens liegen außerhalb des Temenos; seine Bedeutung wird dadurch noch unterstrichen, daß die in römischer Zeit errichteten Propyläen auf ihn Rücksicht nehmen (Deubner, Att. F. 74).

5. Umwandlung von Steinen:

Lucr. V 1198f.: *nec pietas ulla est velatum saepe videri vertier ad lapidem.*

6. Umwandlung von Bildwerken, Idolen usw.:

Tim. bei Ath. 6 p. 250 A: ἔθους ὄντος κατὰ Σικελίαν θυσίας ποιεῖσθαι κατὰ τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθυσκομένους ὀρχεῖσθαί τε περὶ τὰς θεάς (Nilsson, Gr. F. 442).

7. Umwandlung von Gottheiten:

Callim. Hymn. in Dian. 170: ἡνίκα δ' αἱ νύμφαι σε χορῷ ἔνι κυκλώσονται. Orph. Hymn. 43, 8: κυκλίοισι χοροῖς πρὸς φῶς ἀνάγωσιν (Persephone). Daß es sich bei Aristoph. Lysistr. 392 ἡ γυνὴ δ' ὀρχουμένη αἰαῖ Ἄδωνιν φησίν um einen Rundtanz handelt, zeigt eine apulische Amphora, auf der zwei Manteltänzerinnen um das aus einer Blumenranke herauswachsende Haupt des Adonis tanzen (Hauser, Jahresh. d. Österr. Arch. Inst. 12, 1909, 98, Fig. 57).

Die geläufigen Termini für den «verehrenden» Umgang (s. o. S. 30) sind im Indischen die Verben *kar*, *gam*, *car* oder ihre Komposita *pari-kar*, *pari-gam*, *pari-car*, auch *par-i*, häufig verbunden mit *dakṣinam*, *pradakṣinam* usw. (v. Negelein 37f.). Im Lateinischen werden hauptsächlich *circumagere*, *circuire*, *lustrare* und vor allem *amptruare* verwendet, wobei bei letzterem Wort die Bewahrung der alten Präposition *ambhi* in der Sakralsprache bemerkenswert ist. Aus dem Griechischen gehören hierher περιέναι, περιθεῖν, περιχωρεῖν, (ἐγ)κυκλοῦν, χορεύειν[1]), bei Euripides besonders ἑλίσσειν (v. Wilamowitz, Herakl. II 158). Die Wichtigkeit der Umwandlung unter Zuwendung der rechten Seite findet ihren Ausdruck in ἐπιδέξιος; vgl. Aristoph. pax 956: περίϊθι τὸν βωμὸν ἐπιδέξια. Eur. I A 1472: καὶ πατὴρ ἐμὸς ἐνδεξιούσθω βωμόν. Euripides hat sogar ein ἀμφιβώμιος gebildet (Eur. Ion 52: ἀμφιβωμίους στροφὰς ἠλάτο; vgl. v. Wilamowitz, Ion 88. Willeger 22). Es ist aber auch zu beachten, daß oft fernerstehende Ausdrücke zur Bezeichnung der Umwandlung verwendet werden, vgl. Simon. frg. 14 καμπύλον μέλος, Stat. VI 217 *curvus sinus* usw. (Ferri 325 A. 8).

Die verhältnismäßig spärlichen literarischen Zeugnisse werden nun aber erheblich gestützt und erweitert durch die bildlichen Darstellungen, die wir etwas ausführlicher betrachten wollen. Denn seit alters her standen in den Tempeln Bildwerke, «die die zu Ehren der Gottheit vorgenommenen Handlungen vergegenwärtigten, wie denn primitive plastische Darstellungen von Reigentänzen ... sich in Olympia und Kypros gefunden haben» (Benndorf, O., SWA 1890. Helbig, Hom. Epos[2] 424). Wir werden hierbei auch noch einige andere Objekte, die umkreist werden, kennenlernen.

Mit vollem Recht hat Österley 97ff. als Beweis für die Verbreitung des Rundtanzes in Griechenland Darstellungen[2]) aus Kypros herangezogen. Auf einer bei

[1]) Über die κύκλιοι χοροί (Aristoph. Nub. 333 u. ö.) s. u.

[2]) Die Scheidung in Gangreigen (wobei die Teilnehmer in Reihen hintereinander marschieren) und Standreigen (die um einen Mittelpunkt ausgeführt werden), wie sie Brinkmann 127 vorschlägt, vermag bei der Interpretation von Bildwerken nicht viel zu helfen, da ja auch ein Gangreigen ein Umgang sein kann. Es ist überhaupt in vielen Fällen sehr schwer, zu entscheiden, ob ein Rundtanz vorliegt oder nicht, da aus künstlerischen Gründen die Kreisform bisweilen nicht angedeutet werden kann. Umgekehrt

Ohnefalsch-Richter II XVII, 5 (I 360) abgebildeten Tongruppe tanzen drei bärtige Männer mit hohen spitzen Mützen um einen in der Mitte stehenden bärtigen Mann, der auf der Doppelflöte bläst. Das Werk gehört in das 6. Jahrh. a. Chr. Wenn auch nicht ganz klar ist, wen die musizierende Figur darstellt, so handelt es sich aber auf jeden Fall um einen Kulttanz, da die Gruppe ein Weihgeschenk ist, das im heiligen Bezirk der Aphrodite gefunden wurde. Ähnlich sind die Darstellungen bei Ohnefalsch-Richter II CXXXV, 6 und CXXXII, 3. Sehr interessant sind einige Räucher- und Kohlengefäße aus Stein in Form eines Reigentanzes, in ägyptischem Stil sehr roh gearbeitet (Abb. ebda II XVII, 6; CXXXV, 5. I 360). Immer sind drei Frauen abgebildet, die sich die Hände reichen und einen Rundtanz vollführen. Es handelt sich um Kultusgegenstände, die in dieser Ausführung speziell im Kulte der Artemis-Kybele verwendet wurden. Um einen heiligen Baum[1]) drehen sich die ebda. II LXXVI, 8 und CXXVII, 4 abgebildeten Gruppen von drei Frauen. Wir erinnern schließlich noch an die berühmte Bronzeschale von Idalion (ebda. I 50, Fig. 49), auf der ein Opfertisch, -altar und eine thronende Göttin mit Blume und Frucht dargestellt sind, die scheinbar die an den Händen sich fassenden Frauen umkreisen, während andere Frauen mit Leier, Doppelflöte und Tympanon die musikalische Begleitung geben[2]).

Auch aus Kreta sind uns Frauenreigen bekannt (cf. die oben angeführte Stelle aus Sappho). Ein aus Palaikastro stammende, jetzt im Museum zu Kandia befindliche Gruppe aus bemaltem Ton (Abb. Bossert, Altkreta 80 Fig. 113), die in die spätminoische Zeit gehört, zeigt uns drei Frauen in langen Röcken, die um einen Leierspieler tanzen[3]). Eingehend hat Kunze 212 ff. die Fragmente zweier kretischer Bronzeschalen (II Tf. 48) besprochen, auf denen ein Frauenreigen und eine Prozession zu erkennen sind, die auf eine Kultszene schließen lassen. Auf einem Siegelring aus Mykene (Ohnefalsch-Richter II CXXVII, 3; I 444, 446), auf dem sich Adoranten einer an einem heiligen Baum sitzenden Göttin nahen, während links eine Figur ihre Hände betend zu einem Baum erhebt, ist wohl ebenfalls ein Rundgang dargestellt (Österley 99). Nach Kreta gehört ferner der sog. Geranostanz, den Theseus nach Besiegung des Minotauros mit 14 athenischen Jünglingen und Jungfrauen am Abend bei Fackelbeleuchtung um den Altar, auf dem das Bild der Aphrodite stand, getanzt haben soll, vgl. Hesych s. v. Δηλιακὸς βωμός: τὸ περιτρέχειν κύκλῳ τὸν ἐν Δήλῳ βωμόν . . . (Vgl. auch Poll. IV 101; Schol. zu Callim. Hymn. in Del. 321 ff.). Dieser Tanz ist u. a. sehr gut auf einer klazomenischen Vase (Abb. bei Weege, Tanz 62) dargestellt. Die Mädchen haben sich an den Handgelenken angefaßt. Ihre Bewegungen sind äußerst eckig und affektiert. Ob man darin eine Nachahmung des Schreitens und Stolzierens der Kraniche und Störche sehen soll, wie es v. Wilamowitz (Griech. Versk. 29 A. 5) unter Zustimmung von Weege vorgeschlagen hat, erscheint mir fraglich. Als Hauptcharakteristikum berichten uns doch die Alten, daß es ein Kreistanz war, und hierfür hat Eilmann 77 f. eine treffliche Erklärung ge-

ist auch oft zu fragen, ob nicht vielleicht der scheinbare Kreistanz sich der Gefäßform der Vasen angepaßt haben könnte (Ferri 310).

[1]) Bei Simpson 82 ist ein Hindu abgebildet, der unter Zuwendung der rechten Seite um eine dem Visnu heilige «tulsi plant» herumwandelt.

[2]) Poulsen, F., Der Orient und die frühgriechische Kunst 1912, 20 f.; Kunze 213 f.

[3]) Nilsson, Minoan-Mycenaean Rel. 95 f.; 289. Dawkins Ann. of British School at Athens 10, 1903—04, 217 ff.

geben. Er führt den Namen zurück auf den Flug der Kraniche, die in den dortigen Gegenden bei ihrem Durchzuge hoch in der Luft große Kreise beschreiben. Besonders hervorgehoben muß werden, daß nach Eilmann die Vögel sich nur selten auf die Erde niederlassen, das Kreisen in der Luft also einen viel stärkeren Eindruck hinterlassen mußte als das gelegentliche Einherschreiten auf der Erde[1]). *Geranos* bedeutet demnach den «Tanz nach Kranichweise», der wohl auch zur Zeit des Kranichfluges (Ende März-April und Oktober-Anfang November) stattgefunden haben wird (Eilmann a. O.).

Σ 590 ff. schildert uns Homer bei der Schildbeschreibung des Achill einen Tanz, der aus zwei Bewegungen, einem Rund- und einem Kontretanz besteht. Große Schwierigkeiten bereiten der Interpretation die ersten Verse: ἐν δὲ χορὸν ποίκιλλε περικλυτὸς ἀμφιγυήεις τῷ ἴκελον, οἷόν ποτ' ἐνὶ Κνωσῷ εὐρείῃ Δαίδαλος ἤσκησεν καλλιπλοκάμῳ Ἀριάδνῃ. Mit Recht hebt Eilmann 69 hervor, daß die Besonderheit des Tanzes gerade in dem Umgang liegt, was durch das Gleichnis mit der Töpferscheibe noch besonders unterstrichen wird. Hierbei scheint mir Eilmann auch auf dem richtigen Wege zu sein, wenn er den χορός als ein Tanzschema, eine Art Merkfigur, auffaßt, die beide Elemente, Ort und Bewegung, miteinander verbindet. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt neuerdings auch Muller 162. Dieser Tanz wird nun in Verbindung gebracht mit den Windungen des Labyrinths, das Dädalus nach der Sage auf Kreta errichtet haben soll. Wenn auch die Ansichten über das Labyrinth wohl noch nicht endgültig geklärt sind[2]), so steht jedenfalls doch fest, daß nicht das Mäanderlabyrinth, wie Eilmann will, sondern das Umgangslabyrinth für das ältere anzusehen ist[3]). Wesentlich erscheint mir vor allem die Tatsache, daß Muller den Rundtanz mit der Rundform in Verbindung bringt, ja dadurch überhaupt die Priorität des Umgangslabyrinths zu stützen sucht, worin ihm ohne weiteres zuzustimmen ist. Die kultischen Rundtänze[4]) werden ursprünglich um die heiligen, Labyrinth genannten Bauten[5]) aufgeführt worden sein, woraus sich dann die kultischen Tanzplätze und -schemata wie die Labyrinthfigur entwickelt haben werden.

Mit Recht weist Kunze 215 gegenüber Poulsen 16 darauf hin, daß die Darstellung der kretischen Tanzreigen auf keinen Fall auf orientalische Vorbilder zurückgeht, zumal die Schale von Idalion sich als ein einheimisch-kyprisches Werk herausgestellt hat. «Die Feststellung, daß eine einheimische Sitte hier einen bildlichen Niederschlag gefunden hat, ist wichtig genug. Der Reigen ist ein rein griechisches Element eines griechischen Kultes.» Er gehört zum Gottesdienst: er wird zu Ehren einer Gottheit aufgeführt und speziell im kretischen Kulturkreise wurde die Naturgöttin Hagne Aphrodite oder Ariadne Aphrodite auf diese Weise verehrt (Nilsson Gr. F. 380), der ursprünglich auch der Geranostanz galt (Eilmann 77).

Auf geometrischen Vasen aller Stile sind Reigentänze sehr häufig dargestellt. Ein reiches literarisches und archäologisches Material findet sich bei Brinkmann, wozu Kunze 213 A. 43 noch einige Ergänzungen liefert. Gewöhnlich sind langbekleidete Frauen,

[1]) Bei den Initiationsriten in Neu-Guinea kommt auch ein Kranichtanz vor, vgl. Intern. Arch. f. Ethnologie 23, 1916, 213.

[2]) Ich kann mich hier kurz fassen, da ich über den ursprünglichen Sinn der Labyrinthbauten in der ZDMG 1936, 616 ff. einige Andeutungen gegeben habe. — Über das kret. Labyr. vgl. besonders Güntert, Labyr.

[3]) So auch Muller 165. [4]) Vgl. auch Sachs, C., Eine Weltgeschichte des Tanzes 1933, 105 ff.

[5]) Beachte besonders die Ausführungen Günterts, der das Wort «*Labyrinthos*» der nichtidg. Megalithbevölkerung zuzählt, für die Rundbauten (vgl. Nuragen Sardiniens, Kuppelgräber usw.) charakteristisch sind. Jedoch hat Güntert die Ausführungen Krauses nicht bei der Betrachtung mitherangezogen.

seltener Männer, dargestellt, die sich an den Händen oder den Armen fassen bezw. halten und gemessenen Schrittes den Reigen vollführen. Aus der Fülle des Materials verdienen besonders die Darstellungen der Chariten, die um ein Hekateion tanzen, und die Nymphenreliefs Erwähnung, auf denen Hermes meist drei Nymphen um einen aus Steinen aufgeschichteten Altar des Pan führt (Eitrem 29). — Besonders möchte ich auf einen rotfigurigen Krater aus Spina (Ferri 300 Abb. 2, 3) hinweisen, auf dem neun Mädchen unter Zuwendung der linken Seite einen Altar umwandeln, wobei der Maler in bemerkenswerter Weise auf der rechten Seite die Fußlinie so stark gekrümmt hat, daß der Eindruck eines Rundganges klar in Erscheinung tritt. Schließlich sei auch noch auf die religionsgeschichtlich hoch interessanten sogenannten Lenaienvasen aufmerksam gemacht[1]), die ausführlich von Frickenhaus im 72. Winckelmannsprogramm besprochen worden sind. Fast stets ist in der Mitte eine dorische Säule mit der bärtigen Maske und dem Gewande des Dionysos nebst Epheuzweigen dargestellt. Dabei stehen Tische und Altäre mit Kultgegenständen. Es handelt sich um dionysische Feiern, bei denen meist von Frauen Opfer vorbereitet und dargebracht, häufig auch Tänze aufgeführt werden. Am bekanntesten ist eine dem Hieron zugeschriebene rotfigurige Vase in Berlin (Weege, Abb. 103, Text S. 73), auf der um einen Brandaltar, neben dem das Bild des Dionysos steht, 10 Mänaden begleitet von einer Flötenspielerin herumschwärmen. Eine tanzt deutlich unter Zuwendung der linken, eine andere unter Zuwendung der rechten Seite. Bei den übrigen ist die Richtung nicht klar. Lawler, der in den Memoirs of the American Academy in Rome 6, 1927, 71 ff. über Mänadentänze im allgemeinen gut gehandelt hat, vermutet S. 105 mit Recht, daß die Tänzerinnen ursprünglich alle in derselben Richtung sich dem Altare nähern, diese aber «in the ecstasy of the dance» willkürlich ändern, indem sie sich teilweise noch um sich selbst drehen. Ähnliche Darstellungen bei Frickenhaus Tf. 1 Nr. 3; Abb. 1, 13. Merkwürdigerweise behauptet Frickenhaus S. 19, daß es sich, abgesehen von einem Fall, um keinen Rundtanz handelt, «weil man sich nicht die Hände reicht», wogegen mit vollem Recht schon Eitrem (Beitr. II 76 A. 1) Stellung genommen hat. Im allgemeinen sind die Frauen nicht besonders charakterisiert. Nur auf drei Vasen (Nr. 16, 17, 24) tragen einzelne ein Diadem, womit sie wohl als Priesterinnen gekennzeichnet werden sollen (Frickenhaus 19). Leider kann gerade in diesen Fällen von einem Rundgang keine Rede sein. Doch darf man hieraus keine falschen Schlüsse ziehen, da nach Frickenhaus diese Heraushebung einzelner Figuren nur die spezielle Eigentümlichkeit eines Malers ist. — Da wir ferner auf vielen Bildwerken auch den Gott selbst mit seinen Verehrern sich herumwirbeln sehen[2]), so kann man vielleicht mit Eitrem 59 A. 4 den Dionysos *Perikionios* in Theben als den Gott, der «um die Säule herumtanzt» deuten. Diese Erklärung wird dadurch gestützt, daß wir in der Notiz des Hesych Ἰυγγίης· ὁ Διόνυσος einen weiteren Beinamen des Gottes haben, der ebenfalls die Kreisbewegung zum Ausdruck bringt, da ihn Eitrem 56, 59 zu den *Iygges*, den Zauberkreiseln, stellt.

[1]) Nilsson (Prozessionstyp. 329) hat unter Zustimmung von v. Wilamowitz (Glaube II 76 f.) nicht die Lenäen, sondern die Choen zur Erklärung herangezogen.

[2]) Daß Götter als Tänzer vorgestellt werden, ist gar nicht selten. Die Reigenfreudigkeit des Dionysos zeigen Epitheta wie χορεῖος, φιλοχορευτής (vgl. Schmid Gr. Lit. I, 2 41 A. 4). Über andere Götter s. Warnecke R. E. IV A. 2, 1932, 2238. Bes. ausgebildet ist dieser Gedanke bei den Indern, die Indra *nṛtú* «Tänzer» nennen (v. Schröder 37 ff.).

Ein kurzes Wort noch über das Drama. Tanz und Gesang bei Götterfesten sind letzten Endes bei fast allen Völkern die eigentlichen Wurzeln des Dramas gewesen[1]), das daher stets Gottesdienst war. Nach Arist. Poet. 1449 A 10 stammt die griechische Tragödie[2]) von denen her, die den Dithyrambus anstimmten. Dieser *Dithyrambus* (= der göttliche Thyrambus, ein vorgriech. Wort, das wohl nur den Namen eines Tanzliedes bezeichnet vgl. v. Wilamowitz, Einl. in die griech. Trag. 63) war ein Kultlied für Dionysos, das mit dem Kult des Gottes aus Thrakien nach Griechenland gekommen war[3]). Gesungen wurde er von den Tragoi, einem Chore, der durch seine äußere Kostümierung seine innerliche Identität mit dem Gotte zum Ausdruck brachte, mit dem er in ältester Zeit herumgeschwärmt war, bis Dionysos von dem öffentlichen Kultus aufgenommen und das ungeregelte Schwärmen durch «Tänze der Gläubigen in Gestalt jener Dämonen» ersetzt wurde (v. Wilamowitz 250): und zwar wurde dann getanzt und gesungen um den Altar des Gottes herum, in dessen Dunstkreis man kommen wollte. Hießen doch bis in klassische Zeit hinein die von jenen alten rituellen Dithyramben abstammenden jüngeren κύκλιοι χοροί (Crusius R. E. V 1206). Für diesen Rundtanz wurde aber auch der kreisrunde Tanzplatz, die Orchestra[4]), geschaffen, die mit vollem Recht als der Ursprung des griechischen Theaters angesehen wird[5]). Die weitere Entwicklung des Dramas interessiert uns hier nicht. Uns kam es nur darauf an zu betonen, daß der Ursprung in kultischen Tänzen und Gesängen zu suchen ist, die wir auch später bei der vollentwickelten Tragödie greifen[6]). Die ältesten Dramatiker werden nach Athen. I 22a «Tänzer» genannt. Schließlich braucht nur an den Chor erinnert zu werden, der stets seine zentrale Stelle im Drama bewahrt hat[7]).

Die große Bedeutung der Circumambulatio auch für die bauliche Gestaltung von Heiligtümern haben wir im Vorhergehenden schon öfters gestreift (vgl. Labyrinth, Orchestra). Man kann wohl ohne weiteres mit Ölmann 179 sagen, daß «der Umgang als Raumelement zum mindesten ursprünglich rein praktischen Bedürfnissen des Ritus seinen Ursprung verdankt». Besonders zeigt sich dies im indo-iranischen Kulturkreis. Es sei nur an die zahlreichen *pradakṣina pathas* in den buddhistischen Heiligtümern erinnert. Die Baugestalt der Caitya-Halle, bei der das Seitenschiff um die Apsis herumgeführt wird und so die Möglichkeit zur Umwandlung bietet, ist nach Strzygowski 279 überhaupt nur aus der Circumambulatio heraus verständlich[8]). Ähnlich hat man auch in Gallien Tempel mit quadratischem Grundriß gefunden, deren Cella durch einen Säulengang von einer ringsumlaufenden Laube getrennt ist (vgl. den Janustempel in Autun)[9]). Und wenn diesen der slavische Svantarittempel in Arkona und der Tempel in Gemla Uppsala ähnelt, so hat auch hier der gleiche Ritus gleichartige Tempelanlagen geschaffen, wie de Vries mit Recht gegenüber Ölmann betont hat. Auch die Ringkrypta romanischer Kirchen in Westeuropa geht nach Strzygowski 279 auf diese Sitte zurück.

[1]) v. Schröder Myst. u. Mim. 19.

[2]) Wir schließen uns dem Standpunkt v. Wilamowitz (Griech. Trag. IV 249 ff.) an. Vgl. auch Kranz 1 ff.

[3]) Pickard-Cambridge, Dithyramb, Tragedy and Comedy 1927, 14 ff.

[4]) Die Reste dieser ältesten Orchestra sind durch Dörpfeld aufgedeckt worden und wohl mit Fensterbusch 1397 ins 6. Jahrh. zu setzen. Falsch Brinkmann 127, nach dem entsprechend der runden Form der Tanzplätze sich die Tänze im Kreise auf ihnen bewegt hätten.

[5]) Fensterbusch R. E. V, A. 2, 1934, 1385. [6]) Kranz 147, Warnecke aO. [7]) Kranz 147.

[8]) Vgl. auch Coomaraswamy, A. K., Gesch. d. ind. u. indones. Kunst, übersetzt von Götz 1927, Inder s. v. Umwandlung. — [9]) Ölmann 169 ff.; de Vries aO.

Zum Schluss wollen wir noch kurz untersuchen, inwieweit sich sprachlich auch bei anderen Völkern die Circumambulatio widerspiegelt. Nach Heiler (Festschr. f. Hommel 175) sind in der babylonischen Religion Spuren des Umgangs deutlich greifbar. So stellt das Idiogramm des Wortes *sahāru* «rings umschließen, sich an die Gottheit wenden» ursprünglich einen Kreis dar. Bekannt ist ferner die Umkreisung der Kaaba in Mekka, allerdings mit Zuwendung der linken Seite (Simpson 134 Abb. 23). Infolgedessen wurde der heilige Stein selbst *davār* «Gegenstand des Umkreisens» genannt. Ebenfalls bedeutet das arab. *hagg* eigentlich «Umkreisung des Heiligtums», sekundär erst «Festfeier». Das Verbum kann sogar noch manchmal den heiligen Stein oder das Heiligtum zum Objekt haben[1]). Über die entsprechenden hebräischen Worte vgl. Scheftelowitz aO.; zum Sachlichen Österley 88 f. Nach de Vries 271 stammt ferner der Name des sächsisch-friesischen Dinges, *warf* oder *werf*, von dem Umschreiten des sakralen Bezirkes. Ähnlich bedeuten altengl. *began* und *begong* ursprünglich «umhergehen», später erst «eine gottesdienstliche Handlung ausüben, tun».

Unsere Darlegungen werden gezeigt haben, eine wie große Bedeutung der Umwandlung im Kult speziell in Griechenland zukommt. Auf Grund der zahlreichen sprachlichen Parallelen tragen wir daher keine Bedenken, die griechischen Ausdrücke für den «Priester» ἀμφίπολος, θεοκόλος, θυηπόλος, ἱροπόλος, νηοπόλος aus der Sitte der Circumambulatio heraus zu erklären. Gemäß seiner Grundbedeutung bezeichnet hierbei ἀμφί vielleicht — das sei aber mit aller Vorsicht gesagt — die Umkreisung unter Zuwendung der rechten beziehungsweise linken Seite. Möglicherweise können auch die Eigennamen *Amphitheos*, *Amphithea* (vgl. Pape, Wtbch. d. griech. Eigenn. 79) = ὁ ἀμφὶ τὸν θεὸν ὤν (Passow-Crönert s. v.) hierher gestellt werden; ähnlich der *Trochilos*, der Sohn einer Herapriesterin in Argos (Eitrem 58).

Kurz müssen wir noch auf die Zeit des Theriomorphismus eingehen, die sich in der Sprache vielfach widerspiegelt. Die griechischen Priesterbezeichnungen ἄρκτοι, ταῦροι, ἵπποι, πῶλοι usw. geben in ihren Namen noch Kunde von der einstigen ὁμοίωσις τῷ θεῷ, da der Gott ursprünglich selbst in Tiergestalt vorgestellt wurde[2]). In der vorindogermanischen Mittelmeerwelt wurde vor allem der Stier verehrt. An Hand eines großen Materials hat Malten im Arch. Jahrb. 43, 1928, 90 ff. den Stierkult in Ägypten, Babylonien, Kleinasien, Syrien, Palästina, Phönizien und Kreta untersucht. Besonders eng mit dem Kult hängen in ihrem Ursprung die kretischen Stierspiele zusammen, die Malten anknüpfend an seine Arbeit über «Leichenspiel und Totenkult» treffend als einen Kampf zwischen der Gottheit und ihrem Opfer erklärt hat. Nicht zu verwechseln hiermit sind die Stierspiele in Kleinasien und Thessalien, die zwar auch mit dem Kult zusammenhängen, aber einen anderen Charakter tragen, indem nicht, wie in Kreta, der Stier der Angreifer, sondern vielmehr (wie z. B. in Thessalien) der Angegriffene ist[3]). Spuren des alten Stierkultes sind bis in klassische Zeit hinein greifbar vgl. die Stieropfer, besonders die Buphonien[4]) usw. In diesen Kreis sind auch die *Bukoloi*[5]) zu stellen, die

[1]) Scheftelowitz, I., Monatsschr. f. Gesch. d. Judentums 29, 1921, 120; Altpal. Bauerngl. 25. Clemen, C., Der Islam 10, 1920, 101. Österley 48 ff.; 94 ff.

[2]) v. Wilamowitz, Glaube I 151. Deubner Att. F. 207. Pfister R. E. s. v. Kultus 2136. Eitrem R. E. s. v. Tierdämonen.

[3]) Von Stierspielen in Sparta zu Ehren der Artemis Orthia kann jedoch keine Rede sein vgl. Malten 135 A. 4 gegen Laum 8 ff. — [4]) Doch dagegen Deubner Att. F. 172. — [5]) Kern R. E. 3, 1899, 1013 ff.

wir besonders im Kult des Dionysos antreffen. So werden sie schon in einem Verse aus der Antiope des Euripides (frg. 203 N) erwähnt. Ein Stück des Kratinos, von dem wir sonst weiter nichts kennen, hieß Bukoloi (R. E. s. v.). Aristoph. Sphek. 10 spricht von βουκολεῖς Σαβάζιον, wobei auch an den in Stiergestalt verehrten Sabazios, der in Thrakien und Phrygien heimisch war (R. E. s. v.), gedacht worden ist. Nach Arist. Pol. II 36 gab es in Athen ein *Bukoleion*, das Amtshaus des Archon Basileus, in dem der ἱερὸς γάμος zwischen der Basilissa und Dionysos stattfand. Wenn der Name auch noch nicht sicher gedeutet ist, so hängt er doch sicher irgendwie mit dem Stierkult zusammen[1]). Schließlich sind noch die Bukoloi der dionysischen Kultvereine zu erwähnen, die jedoch erst in römischer Zeit auftauchen und auf Kleinasien und Thrakien beschränkt sind. Sie traten in einem Kollegium unter Führung eines ἀρχιβουκόλος auf und hatten ein dem Dionysos geweihten Mysteriendienst, der wohl hauptsächlich aus Tanz und Gesang bestand[2]).

Völlig auszuschalten ist bei unserer Betrachtung die Bukolik. Der Versuch Reitzensteins (Epigr. u. Skol. 193 ff.), fußend auf den Berichten der Alten, die Wurzeln der Bukolik in Kulten der Religion zu sehen, muß nach den Darlegungen Helms (Jahrb. f. klass. Phil. 153, 1896, 457 ff.) und v. Wilamowitz (Textgesch. d. griech. Buk. 165 f.) als gescheitert angesehen werden. Der Name *Bukolik* bedeutet nichts anderes als die Poesie, in der Hirten, repräsentiert durch den Großhirten, den Bukolos, auftreten.

Diese spärlichen, auf den sakralen Charakter der βουκόλοι sich beziehenden Zeugnisse führen immerhin in eine ziemlich hohe Zeit hinauf. Was bedeutet nun βουκόλος? Fassen wir die Wz. *quel* in ihrem urspr. Sinn, so kann βουκόλος nur heißen «Der, der den βοῦς umkreist». Es wäre hierbei an Reigentänze um heilige Tiere zu denken, wie sie uns von den Tänzen der Israeliten um das goldene Kalb[3]) her ganz geläufig sind. Bei Malten (Stier 93 Abb. 1) ist die Darstellung aus dem Grabe Sethos I (um 1300 a. Chr.) wiedergegeben, auf der wir die Himmelsgöttin Nut gestützt vom Luftgott Schu sehen. Die Menschen stehen ringsumher und blicken zu dem in Kuhgestalt dargestellten Himmelsgewölbe auf. Wir erinnern uns ferner, daß gerade Dionysos noch lange in Tiergestalt erschien (v. Wilamowitz Glaube I 151), in Elis und Thespiae als ἄξιος ταῦρος verehrt wurde, so daß sein in religiöser Begeisterung um ihn herumtanzendes Gefolge im wahrsten Sinne des Wortes βουκόλοι sein können. Doch stellen sich unserer Vermutung große Schwierigkeiten in den Weg. Zwar ist der Bedeutungsübergang von «Verehrer der Stiergottheit» zu «Rinderhirt» an sich nicht bedenklich. Doch entsprechen βουκόλος «Rinderhirt» mehrere ebenfalls alte Ausdrücke der Viehzucht (αἰπόλος, ἱππόπόλος usw.), bei denen irgendein Zusammenhang mit dem Kult nicht nachweisbar, z. T. auch nicht wahrscheinlich ist. Hinsichtlich der großen Bedeutung der Viehzucht ist auch der Gedanke zu erwägen, ob man nicht ähnlich wie bei den *Luperci* (s. unten) an Hirten denken könnte, die einen apotropäischen Kreis um ihre Hürden ziehen. Schließlich könnte auch ein Synkretismus verschiedener Vorstellungen eingetreten sein. Doch ist das Material zu klein, als daß man über bloße Vermutungen hinauskommen könnte. Non liquet[4]).

[1]) v. Wilamowitz, Glaube II 76, 1; Aristoteles u. Athen II 42. Judeich, Topogr. v. Athen 298 A. 2.

[2]) Dieterich, Kl. Schriften 70 ff. Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 204 ff. Kern aO. Poland, Gesch. des griech. Vereinsw. 44 f. Deubner, Att. F. 150.

[3]) Exod. 32, 19. Scheftelowitz, Monatsschr. f. Gesch. des Judentums 29, 1921, 120. Österley 90.

[4]) Höchst bemerkenswert ist eine Bedeutungsnuance des dem βουκόλος genau entsprechenden

Auch die Artemis *Tauropolos*[1]) trägt in ihrem Namen, der später mißverstanden und auf das Heiligtum auf dem taurischen Chersones bezogen wurde, noch die Erinnerung an die vorgriechische Stierverehrung. Ihr zu Ehren wurden die Tauropolien gefeiert, bei denen die Mädchen die Gottheit mit Gesang und Tanz ehrten[2]). Bezüglich der Etymologie des Namens lesen wir in den Scholien zu Soph. Aias 172: Ταυροπόλα ... ἢ ἀπὸ μέρους τῶν ποιμνίων ἡ πρόστατις: also «Schützerin der Herden», als welche sie in Samos verehrt wurde. Sie trüge demnach ihren Namen von dem schützenden Umwandeln der Herden (s. u.). Dagegen spricht aber ganz entschieden der erste Bestandteil. Nilsson, Gr. F. 251 ff. faßt unter Zustimmung von Oppermann die Endung -πολος weiter: nach ihm ist Art. Tauropolos «Herrin der Stiere, Stiertummelnde, Stierjagende». Wenn diese Deutung auch dem Wesen der Göttin entsprechen mag, so ist dies im Namen unmittelbar doch nicht ausgedrückt. Denn *Tauropolos* kann nur heißen «die um den Stier sich bewegende, mit ihm sich beschäftigende, um ihn seiende» usw. *Tauropoloi* könnten aber wie die *Bukoloi* auch die Verehrer der Stiergottheit geheißen haben, und *Tauropolos* könnte als Eponym zu diesen *Tauropoloi* erklärt werden. Schließlich wäre zu erwägen, ob *Tauropolos* nicht vielleicht passivisch zu fassen und als «Stierumwandelte, -verehrte» zu deuten sei. Aber auch hier ist es zwecklos, sich in nutzlose Vermutungen zu verlieren. Wir müssen wieder mit einem «non liquet» schließen.

Viele religiösen Tänze haben im Laufe der Zeit ihren sakralen Charakter verloren und sind zu einer profanen Belustigung herabgesunken, wie dies z. B. auch bei dem Geranostanz geschehen ist[3]). Diese Entwicklung vom religiösen zum profanen Tanz darf niemals außer acht gelassen werden, um eventuell auch einmal von einem weltlichen Tanz aus zu seinem religiösen Ursprung vordringen zu können.

So erscheinen in ihren letzten Ausläufern oft die zahlreichen Bettelumzüge, die es zu allen Zeiten gegeben hat, als Belustigungen, ohne allerdings ihren einstigen religiösen Charakter gänzlich verlieren zu können. Meistens ziehen mehrere Personen in Gruppen von Ort zu Ort, um als Lohn für irgendwelche meist magische Leistungen (dämonenverscheuchender Lärm, Umführung der Mai- und Pfingstbraut usw.) milde Gaben zu erlangen[4]). Im Altertum bestanden sie gewöhnlich aus Anhängern von Mysterien oder orgiastischen Kulten wie den Kybelepriestern. Sie zogen mit dem Götterbilde herum, führten dabei ekstatische Tänze auf, führten Opferzeremonien, Reinigungen, Weihungen, Beschwörungen usw. aus, wodurch alle Sünden der Lebenden und Toten gesühnt werden sollten (Plat. Legg. 909 D). Ihren Lebensunterhalt bestritten sie durch Bettelei[5]). In Attika verwendet man für den Begriff «als Bettelpriester herumziehen» θεοπολεῖν. Vgl. zu Plat. Legg. 909 D den Kommentator Timaeus: θεῶν εἰκόνας ἔχοντα περιπολεῖν ἀργύριον εἰσπρασσόμενον. θεοπολεῖν hat also eine Bedeutungserweiterung erfahren. Einen Rest des urspr. Sinnes können wir noch erkennen, wenn wir auf einer Wandmalerei des Columbariums der Villa Pamfili in Rom (Abb. Daremberg-Saglio I 170, Abb. 194) um

gocara, vgl. MBh 13, 4349: *viśve devāśca ye nityam pitṛbhiḥ saha gocaraḥ* «die ihr immer mit den Vätern zusammen Gegenstand der Verehrung seid», vgl. PW s. v.

[1]) Oppermann, R. E. V A. 2, 34 ff.

[2]) Menander Epitr. 234, 255, 260 usw. Deubner, Att. F. 208.

[3]) Österley 20, 72. Bertholet, GGA 191, 43, — Die auf oben erwähnter Darstellung des Geranostanzes unter Zuwendung der linken Seite stattfindende Umwandlung wird auch hierin ihren Grund haben.

[4]) Sartori, Hdwtbch. d. Dtsch. Abergl. I, 1927, 1190 f.

[5]) Blümner 27 f. Stengel, R. E. I 915. Nilsson, Prozessionstyp. 321; ARW 19, 1916—19, 112 ff.

ein auf der Erde stehendes kleines Götterbild mehrere Bettelpriester tanzen sehen, während ein anderer den Zuschauern seine Kappe zum Hineinwerfen der Gaben hinhält. — Häufig treten sie auch maskiert auf, dadurch den religiösen Charakter noch unmittelbar verratend[1]). Zu Beginn des Frühlings ziehen Kinder mit einer Schwalbe, wodurch sie selbst als Schwalben gekennzeichnet sind, bettelnd umher, wie es das rhodische Schwalbenlied uns lehrt. Verwandt hiermit sind die *Bukoliasten* in Syrakus[2]), über deren Treiben uns die Scholien zu Theokrit orientieren: zu Ehren der Artemis wurden von den mit Hirschhörnern bekleideten Teilnehmern ein Wettstreit veranstaltet; die Besiegten zogen danach bettelnd auf den Dörfern umher und verhießen Segen, indem sie sich direkt als «Diener der Gottheit» ausgaben. Auch hier tritt uns wieder die rein profane Seite entgegen: vielfach suchten nämlich diese Leute durch Raub und Diebstahl, Lügen und Betrügereien sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen, wie wir vor allem aus der Sprache selbst schließen können, vgl. Reitzenstein (Epigr. u. Skol. 206): Artemid. III 4: καὶ ὧν ἔθος ἐστὶ ψεύδεσθαι. Strab. X 474: τῶν ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς· τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς. Speziell von den orphischen Bukoloi ist uns dies bekannt, so daß βουκολεῖν ein Ausdruck für «betrügen» wurde, vgl. Hesych: βουκολήσομεν· μεριμνήσομεν, ἀπατήσομεν — βουκολοῦμαι· ἀπατῶμαι — βουκολουμένας· ἀπατωμένας, ἀπολουμένας — βουκολοῦντες· ἀπατῶντες — βουκολῶν· ἀπατῶν, σοφιζόμενος — βουκολητής· ἀπατεών.

Die Umwandlung im Totenkult.

Auch im Totenkult finden zahlreiche Umwandlungen statt, so daß wir unbedenklich mit Schrader-Nehring I 130 sagen können: «Nach geschehener Bestattung und nach Niederlegung der Beigaben kann die dreimalige Umwandlung des Grabes als gemeinsame indogermanische Sitte betrachtet werden.» Da jedoch mannigfache Überschichtungen stattgefunden haben, kann nicht immer der urspr. Sinn klar erkannt werden.

Die Hauptbedingung für den Umgang liegt in der Furcht vor dem Toten. Man glaubt, daß der Tote, der mit einem besonderen Orenda begabt ist, auch wenn er die Welt der Lebenden verlassen hat, von dieser nicht abgeschlossen ist, sondern in steter Verbindung mit ihr zu bleiben sucht. Er kann sein Grab verlassen und das Haus seiner Angehörigen aufsuchen, um dort Unglück zu stiften, ja letzten Endes um einen anderen in sein Reich zu ziehen. Erst wenn er das Opfer in seiner Gewalt hat, fühlt er sich befriedigt. «Der Vampyrismus ist also nach ursprünglichem Glauben eine gewissermaßen angeborene, auf zwingender Notwendigkeit beruhende Eigenschaft aller Seelen» (Weickert, Der Seelenvogel, 1902, 2f.). Zu ihrer Besänftigung werden daher in ältester Zeit Menschenopfer dargebracht, die nach Malten auch der urspr. Sinn der Leichenspiele sind. Man gibt dem Toten ein Opfer, wünscht aber dann nicht mehr von ihm behelligt zu werden. Unter all den anderen zahlreichen Abwehrriten spielt der magische Kreis eine große Rolle, der also in diesem Falle als Bannkreis aufzufassen ist. Er wird gewöhnlich um das Grab gezogen, damit der Tote sein Heim nicht verlassen kann. Andererseits suchen sich die Lebenden durch apotropäische Umwandlungsriten vor seiner Wiederkehr zu bewahren (Knuchel 45f.). Knuchel 44f. denkt auch an

[1]) Radermacher, SWA 187, 3, 1918, 114ff.

[2]) Radermacher, Aristophanes Frösche 8f.

das Ziehen eines Schutzkreises um den Toten[1]), um ihm die Grabesruhe zu sichern und ihn vor schädigenden Einflüssen böser Dämonen zu bewahren. Selbstverständlich ist hiermit in manchen Fällen zu rechnen. Doch scheinen mir die von Knuchel gegebenen Beispiele eher in den vorhergehenden Abschnitt zu gehören. Man muß auch scharf scheiden zwischen den Fällen, wo der Sterbende umwandelt wird — hier handelt es sich wirklich um die Abwehr böser Dämonen — von denen, wo der Tote umkreist wird. Wichtig ist schließlich noch der sog. verehrende Umgang, wie er uns besonders bei den Heroengräbern vor Augen tritt. Es handelt sich auch hier um das Umkreisen eines Kraftzentrums. Die magische Kraft des Toten kann den Lebenden schaden, bisweilen aber auch nützen (Pfister, Bursian 1930, 140). Wie nach böhmischem Glauben der verstorbene Hausvater dreimal das Haus der Seinigen umkreist, damit sie kein Unglück treffe (Knuchel 46), so gehen die Lebenden selbst um sein Grab herum, um «kraftgeladen» zu werden.

In der Regel findet die Umwandlung im Totenkult unter Zuwendung der linken Seite statt, vgl. Kauś 1: *abhidakṣiṇam ācāro devānāṃ prasavyam pitṛṇām.* Bisweilen wird daran ein Umgang mit Zuwendung der rechten Seite angeschlossen, wodurch man sich selbst von dem Toten wieder lösen will (Clemen, Neue Jahrb. 2, 19ff.).

Es gibt jedoch verschiedene Fälle, in denen die soeben erörterten Motive nicht einzeln, sondern verbunden auftreten. Ganz besonders ist gerade hier der Motivwandel zu beachten. Die Anschauungen ändern sich, die Umwandlung als solche aber wird beibehalten, ihr wird nur ein neuer Sinn untergeschoben. Gerade wenn wir Beispiele toter Völker behandeln, ist es oft kaum mit Sicherheit auszumachen, welche Motive den Einzelnen bei der Ausübung seiner Handlung beherrscht haben, und vielfach bleibt es dem subjektiven Empfinden überlassen, welcher Anschauung man den Vorrang geben will. Als feststehend kann man aber die Tatsache betrachten, daß der Bannkreis eines der ältesten Motive der Circumambulatio ist.

Eine Tanzprozession finden wir auf Grabplatten eines aus der mittleren Bronzezeit stammenden Grabes bei Kivik in Schonen dargestellt (Franz 199ff., Taf. 1, Abb. 5). Besonders zahlreich sind diese Tänze in Südeuropa, speziell in Etrurien, vertreten[2]), die in der Mehrzahl der Fälle nur der Unterhaltung dienen sollen. Doch weist Franz darauf hin, daß einzelne Szenen in eine andere Richtung weisen: so sieht man z. B. auf einem Grabe in Corneto (Franz, Abb. III) einen Mann an einer Totenbahre tanzen. Zahlreiche Beispiele finden sich in Griechenland und Italien[3]). Dreimal schleift Achill die Leiche Hektors um das Mal des Patroklos Ω 14ff.:

ἀλλ' ὅ γ' ἐπεὶ ζεύξειεν ὑφ' ἅρμασιν ὠκέας ἵππους
Ἕκτορα δ' ἕλκεσθαι δησάσκετο δίφρου ὄπισθεν,
τρὶς δ' ἐρύσας περὶ σῆμα Μενοιτιάδαο θανόντος.

Vgl. auch V. 417. Ebenso wird die Leiche des Eurydamas um das Grab des Thrasyllos von dessen Bruder Simon geschleift, was Schol. zu X 397 ausdrücklich als thessalische

[1]) Der Totenkranz (Eitrem 67. Deubner, Kranz 94) ist apotropäisch, um den Toten zu schützen, aber wohl auch bannend, um ihn von den Lebenden fernzuhalten. Auch sonst ist die häufige Verwendung des Kreises im Totenkult beachtlich: so wird z. B. der kreisförmigen Anordnung der um das Totenbett aufgestellten brennenden Kandelaber auf dem Hateriarelief eine gewisse Bedeutung nicht abzusprechen sein.

[2]) Weege, F., Etruskische Malerei, 1921. — [3]) Eitrem 9ff. Knuchel 38ff.

Sitte kennzeichnen[1]). Dreimal reitet Achill mit seinen Myrmidonen um die Leiche des Patroklos Ψ 13: οἱ δὲ τρὶς περὶ νεκρὸν ἐύτριχας ἤλασαν ἵππους... Ähnlich umkreisen die Achäer den Scheiterhaufen des Achill ω 68: ... ἐρρώσαντο πυρὴν πέρι ..... Auch das Grabmal des Neoptolemos wird umritten, vgl. Heliod. Aeth. 3, 5: τὸ μνῆμα τοῦ Νεοπτολέμου περιεστοιχίσατο ἡ πομπή, καὶ τρίτον οἱ ἔφηβοι τὴν ἵππον περιήλασαν. Der tote Mopsus wird nach Apoll. Rhod. IV 1535 ebenfalls dreimal umgangen:

τρὶς δ' ἀμφὶ σὺν ἔντεσιν δινηθέντες
εὖ κτερέων ἴσχοντα, χυτὴν ἐπὶ γαῖαν ἔθεντο.

Vgl. auch die Umwandlung des Kyzikus Apoll. Rhod. I 1059. Nach Plut. Alex. 15 läuft Alexander um den Grabhügel des Achill in Troia: συναναδραμὼν γυμνὸς ὥσπερ ἔθος ἐστίν. Wahrscheinlich zieht, wie Ulbricht (Zeitschr. f. Volkskd., NF. II, 1931, 286 A. 3) vermutet hat, auch Antigone «durch dreimaliges, stehend oder vielleicht auch im Herumgehen vollzogenes Umsprengen der Leiche ihres Bruders» Soph. Ant. 431 einen Bannkreis. Berühmt ist die Stelle des Stat. Theb. VI 213 ff., wo der Scheiterhaufen des Archemoros umritten wird:

tunc septem numero turmae . . .
lustrantque ex more sinistro
orbe rogum et stantis inclinant pulvere flammas
ter curvos egere sinus, inlisaque telis
tela sonant . . . . . .

221 ff.:

hic luctus abolere novique
funeris auspicium vates, quamquam omina sentit
vera iubet: dextri gyro et vibrantibus hastis
hac redeunt.

Wir haben hier eine der wenigen Stellen vor uns, in denen auch die Richtung, in der der Kreis vollzogen wird, angegeben wird. Lact. hat dies richtig erkannt: *sinistro orbe quia nihil dextrum mortuis convenit. Ut funeribus absolvantur dextro ordine redeunt.* Bei Verg. Aen. XI 188 (*circum accensos . . . decurrere rogos*) wird der Kreis um den brennenden Scheiterhaufen gezogen, während in anderen Fällen der *rogus* erst nachher angezündet wird (Simpson 166). Andererseits fängt der Scheiterhaufen des Buddha gerade in dem Augenblick Feuer, als seine 500 Schüler ihn dreimal umschreiten (Hastings III 657). In Rom hieß speziell der Umzug der Soldaten um den rogus des gefallenen Feldherrn *decursio* (vgl. besonders Dio Cass. 56, 42, 2). Am Grabhügel des Drusus fand dieser Umzug jährlich statt. Eine Darstellung finden wir auf dem Sockel der Säule des Antoninus Pius[2]), wobei bemerkenswert ist, daß nur der Umgang unter Zuwendung der rechten Seite erhalten geblieben ist. Die Römer kennen außerdem noch die Sitte des Umdrehens auf den Gräbern (Plut. Quaest. Rom. 14 περιστρέφομαι, *circumagere*). Im Griechischen werden als t. t. des Umwandelns im Totenkult die Verben περιέλκω, περιελαύνω, περιστοιχίζω usw., im Lateinischen vor allem *decurrere*, bisweilen mit hinzugefügtem *circum*, *ambire* (Lukan VIII 735, Quint. decl. 329), *circumagere* verwendet.

Von Darstellungen erwähnen wir vor allem einen altertümlichen, schwarzfigurigen

[1]) ὁ δὲ Καλλίμαχός φησιν ὅτι πάτριόν ἐστιν Θεσσαλοῖς, τοὺς τῶν φιλτάτων φονέας σύρειν περὶ τοὺς τῶν φονευθέντων τάφους ..... τοῦτον γὰρ ἑξάψαι τοῦ δίφρου τὸν φονέα καὶ περὶ τὸν τοῦ τετελευτηκότος τάφον ἕλκειν....., vgl. auch v. Wilamowitz, Ilias u. Homer 108. — Ähnliche Beispiele Eitrem 12, 284 A. 5.

[2]) v. Domaszewski, SHA 1910, phil.-hist. Kl., 4. Abt. 7f.

Lekythos des Neapler Museums, der uns das Umkreisen eines Grabhügels zeigt[1]): mit Zuwendung der linken Seite laufen um ihn zwei bewaffnete Männer, von denen der eine in der Rechten ein Schwert, der andere einen Rundschild hält. Die Richtung, in der die Umwandlung vorgenommen wird, sowie die Waffen zeigen, daß es sich um einen Bannkreis handeln wird. Die Entwicklung vom Kult zum Spiel hat Malten (Leichenspiel) ausführlich dargelegt. Den Endpunkt stellen hierbei die ἀγῶνες ἐπιτάφιοι dar. Vgl. hierzu einen Lekythos aus Athen[2]): ein Jüngling, der in der vorgestreckten Rechten eine Fackel hält, auf deren Ende sein Blick gerichtet ist und der in der gesenkten Linken einen Diskus faßt, läuft an einer mit Binden geschmückten Grabstele vorüber. Eitrem vermutet ganz richtig, daß er um das Grab herumbiegen will.

Bezüglich der zahlreichen Parallelen anderer Völker sei auf die Zusammenstellungen von Eitrem und Knuchel verwiesen. Ein kurzes Wort nur über die uralten Gebräuche im alten Indien. Man geht zunächst dreimal mit Zuwendung der linken Seite um den Toten herum, indem man sich auf den rechten Schenkel schlägt und mit Gewändern oder Fächern ihm Luft zuweht. Dann umkreist man ihn unter Zuwendung der rechten Seite, indem man sich auf den linken Schenkel schlägt. Das Schlagen der Schenkel soll den Toten abwehren, das Befächeln die Seele abschütteln[3]); später wurde dies als Ehrenbezeugung angesehen. Um das Totenopfer wird ein Feuerbrand im Kreise herumbewegt, vgl. Kauś. S. 87, 30: *triḥ prasavyam parikṛtya* (Scheftelowitz, Altpers. Rel. 74). Sehr oft wird ein Stein zwischen den Toten und die Lebenden gelegt[4]). Da dies eine Haupthandlung der Zeremonie ist, wird das Ganze *śāntikarman* «Umhegezeremonie» (*paridhikarma*) genannt. RV X 18 gibt hiervon eine gute Anschauung. — Ferner sei noch kurz an den Schluß des Beowulf 3169ff. erinnert, wo zwölf Häuptlinge den Grabhügel umreiten. Eine seltsame Mischung verschiedener Motive zeigt die Leichenfeier des Attila (Jord. Get. ed. Mommsen 124, 7ff.): teils umkreisen die Hunnen das Zelt des Königs im Galopp, verbunden mit Reiterkunststücken, teils wird in ruhigem Kreislauf die Totenklage angestimmt (Schroeder, Z. f. d. Dtsch. Altert. 59, 1922, 240ff.).

Mit diesen Totenbräuchen dürfen wir wohl auch die Steinkreise in Verbindung bringen, die in der Zeit von 2000—1500 a. Chr. im ganzen Mittelmeergebiet bis nach England und Irland hinauf sich finden[5]). Besonders zahlreich kommen in Irland von ragenden Steinen eingehegte Gräber vor, in deren Mitte oft der sog. Menhir, der Seelenthron oder -sitz, steht, dem die Grabstelen der Griechen entsprechen[6]). Ebenso hält wohl Schuchhardt 82ff. mit Recht Stonehenge bei Salisbury für eine sakrale Anlage und nicht für einen Sonnentempel. Verwandt hiermit sind die *Cromlechs* (kelt. = krummer Stein), durch Steine eingehegte Kultstätten in der Nähe von Grabanlagen, die vielfach Kulttänzen dienten (Güntert aO. 34). Aus der Ägäis sei an Leukas erinnert, wo über 30 große gepflasterte Steinkreise gefunden worden sind, durch frühhelladische Keramik datiert[7]). Ferner ist vor allem das berühmte Gräberrund von Mykene zu erwähnen. Durch einen doppelten Kreis senkrechter Steinplatten wurden von den mykenischen Fürsten im Anfang des 14. Jahrhd. die gesamten Schachtgräber umfriedet (Karo, Schacht-

[1]) Eitrem 10, 290 A. 2. JHS 19, 1899, 228. — [2]) Eitrem 10. Brückner, Athen. Mitt. 35, 202, Taf. 8.

[3]) Kauś. 87, 30: *prasavyam pariyanti ... pradakṣiṇam pariyanti.* Vgl. Caland, Altindische Totengebräuche 24, 171. Oldenberg, Rel. d. Veda 582 u. A. 1. — [4]) Caland 122. Oldenberg aO. 583, 588.

[5]) Hempel, Kreis 1283. Schuchhardt passim. Wilke, G., Südwesteurop. Megalithkultur 1912, 19ff.

[6]) Güntert, Labyr. 34. Schuchhardt 274. — [7]) Fimmen 4. Ebert VII 286.

gräber v. Mykene 15ff.). Wertvoll sind ferner die Ausführungen Schachermeyrs (Etrusk. Frühgesch. 89ff.) bezüglich der Gräber des westlichen Kleinasiens, aus denen hervorgeht, daß in Ionien vom 12.—7. Jahrh. Steinkreise im Gebrauch waren (S. 110) und bei den pontischen Griechen sich sogar bis ins 4. Jahrh. gehalten haben (S. 92). Sehr interessant ist es demnach auch, daß bisweilen die homerischen Gräber von einem Steinkreis (κρηπίς, θεμείλια) umgeben waren (Schachermeyr 97), vgl. Ψ 255:

τορνώσαντο δὲ σῆμα θεμείλιά τε προβάλοντο ἀμφὶ πυρήν.

Wir erhalten somit eine wertvolle Ergänzung zu unseren obigen literarischen Beispielen. Über die Gräberform der nichtgriechischen Bevölkerung Kleinasiens Schachermeyr aO. Besonders hervorzuheben ist das karische Grab von Geresi, das außer der Krepis auch noch von einer Mauer umschlossen ist (7.—6. Jahrh.). Über Steinkreise in Italien vgl. Duhn in Ebert XII 406ff., wobei es sehr bemerkenswert ist, daß bei dem ältesten Steinkreis im Aventine-Tal bei Lama dei Peligni die rohen Steinblöcke aus einer anderen Gegend herbeigeschleppt sein müssen. Über Steinkreise in Indien Wilke aO. 26A.6; in Deutschland Schuchhardt, Vorgesch. v. Deutschland 196f. Bekanntlich wird die Wirkung des Kreises erhöht, wenn er gezogen oder gebildet wird von einem Gegenstande, der mit besonderen Kräften geladen ist. Dies trifft auch in unserem Falle zu. Denn der Primitive sieht in den Steinen bestimmte Mächte wirksam, eine Anschauung, die durch die Härte, Gestalt, Farbe des Materials veranlaßt ist. Die Steine gewähren Schutz und Sicherheit[1]), woraus sich auch der weit verbreitete Steinkult erklärt, über den gut Latte (R. E. III A. 2, 2295ff.) orientiert.

Daß die Steinkreise z. T. wenigstens, sofern sie nicht lediglich der Zusammenhaltung der Erdanhäufung des Grabes dienten (Duhn aO.), als Bannkreise aufzufassen sind, wird durch zahlreiche ähnliche Gebräuche, die die Wiederkehr des Toten verhindern sollen, bestätigt. Verwandt mit den Steinkreisen sind z. B. die Fußschlingen, die die Dajaks um die Gräber legen (Scheftelowitz, Schlingen- u. Netzm. 26). Schon in der Steinzeit wurden ferner die Gräber sehr tief gegraben, wie es noch heute in Hessen der Fall ist (Ebert VII 260), oder es wurde ein schwerer Stein auf das Grab gewälzt (so Herakles auf den Kopf der Lernäischen Schlange). Wir erinnern ferner an die sog. Pitthosbestattung, die uns Diod. V 18 von den Balearen schildert, wonach der Tote in ein enges Gefäß, eventuell sogar mit dem Kopf nach unten, gelegt wurde (Ebert VII 260; X 162). In Salamis sind die Pithoi mit Steinen umsetzt und in Leukas finden sie sich innerhalb der Steinkreise (Fimmen 64), wo also mehrere Mittel zur Bannung des Toten verwendet sind. Auch Hockerbestattung verbunden mit Fesselung des Toten, dem vielfach die Gelenke durchschnitten wurden, gehört hierher (Ebert V 335). Vielleicht spielt dieser Grund auch bei der Sitte, den Toten die Köpfe abzuschlagen, mit eine Rolle (Wahle 43). In Griechenland war besonders die Sitte des μασχαλίζειν verbreitet[2]), wobei den Toten die Extremitäten abgeschnitten, oft der Arm ausgerissen wurde (daher der Name). Vor allem die Mörder übten diesen Brauch (vgl. Klythaimnestra, Äsch. Choeph. 439), da diese den Nachstellungen des Toten am meisten ausgesetzt waren. — Am wirksamsten war natürlich die vollkommene Vernichtung des Toten: die Leichen wurden zerstückelt oder verbrannt[3]).

[1]) Ebert VII 124. Beer in: Rel. i. Gesch. u. Ggw. V 776f.

[2]) Höfer, Rhein. Mus. 48, 1929, 166. Kroll, R. E. XIV, 1930, 2, 2060ff.

[3]) Ebert VII 278. Wahle 90, 256. Vgl. aber auch Güntert, Germ. 106.

Verwandt mit den Steinkreisen sind auch die mächtigen Kuppelbauten, die hauptsächlich dem Toten- und Ahnenkult dienten[1]), und die wir besonders aus Mykene kennen (vgl. Schatzhaus des Atreus, Grab in Orchomenos usw.). Ihre Parallelen haben sie in Westeuropa, in Spanien und Irland. Steinkreise wie Kuppelbauten gehören, wie mit aller Schärfe gegen v. Wilamowitz (Glaube I 60) Schuchhardt 260[2]) betont hat, einer nichtindogermanischen Bevölkerung an, deren Kultur die einströmenden Indogermanen ja in so vielen Dingen angenommen haben. Entsprechend ihrer Seelenhaltung haben diese Nichtindogermanen einen großen Seelenkult getrieben, wobei der Tanz um das Grab eine große Rolle gespielt hat (Schuchhardt, Antike aO. 311), der natürlich teils der Bannung des Toten, teils aber auch der Gewinnung der vom heiligen Mittelpunkt ausstrahlenden Kräfte dienen sollte, und erst sekundär als eine Ehrung des Toten umgedeutet wurde. Diese Tänze fanden, wie schon erwähnt, auch in den sog. Cromlechs statt, mit denen höchstwahrscheinlich letzten Endes auch die griechische Orchestra zusammenhängt (Güntert, Germ. 64). Wie die Form des griechischen Tanzplatzes, so wird auch die runde Gestalt der Kuppelbauten durch die Sitte der Circumambulatio jedenfalls zum Teil mitbeeinflußt sein, wie schon Eitrem 18 vermutet hat. Diese Ansicht gewinnt immer mehr an Wahrscheinlichkeit, seitdem wir wissen, daß die buddhistische Pagode und der Hindutempel, möglicherweise auch der gallische Tempel ihren Ursprung aus einer offenen Laube über dem Grabmal berühmter Ahnen herleiten (Ölmann 18), und ähnlich die Rundform der Kurgane nach Strzygowski 356 auf das Umwandeln des Totenhügels zurückgeht.

«Die megalithische Religion hing als Ganzes engstens mit der Ahnenverehrung zusammen: daher wurden ihre Grabstätten zu allgemeinen Heiligtümern, zu der geweihten Stätte, wo alle religiösen Handlungen vorgenommen wurden» (Güntert, Germ. 64f.). So wurde z. B. auch im mykenischen Gräberrund bis zum Ende der mykenischen Kultur Totenkult abgehalten (Karo, Schachtgr. 19). Daher ist es mit Karo (R. E. s. v.) als Vorläufer der griechischen Heroa anzusprechen, die wir aus Olympia, Thera, Athen usw. kennen. Sie waren durch eine Mauer oder Steinsetzung (θριγκός), bisweilen auch durch Bäume eingehegt, häufig σηκός (Poll. I 6), περίβολος[3]) genannt, vgl. z. B. das Pelopeion in Olympia, von dem Paus. V 13, 1 schreibt: ἐστὶ δὲ ἐντὸς τῆς Ἄλτεως καὶ Πέλοπι ἀποτετμημένον τέμενος... καὶ λίθων τὲ θριγκῷ περιέχεται καὶ δένδρα ἐντὸς πεφυκότα καὶ ἀνδριάντες εἰσὶν ἀνακείμενοι. Von dem aus klassischer Zeit stammenden Steinwall sind noch einige Reste erhalten. Die neuesten Ausgrabungen haben das überraschende Ergebnis gezeitigt, daß wir als älteste Anlage einen Steinkreis von etwa 100 Fuß anzusehen haben, der um den Grabhügel des Pelops lag. Nach Dörpfeld (Altolympia, 1935, 118ff.) ist er in das 13. Jahrh. a. Chr. zu setzen. In späterer Zeit kann als Muster eines Heroons das aus dem 4. Jahrh. a. Chr. stammende Heroon von Gjölbaschi gelten (Lehm.-Hartl. 16, Abb. 14). Hierbei können wir nun gut den Motivwandel beobachten. Dienten die Umgrenzungen urspr. meistens der Bannung des Toten, so sollen nun dadurch die Heiligtümer vom Profanen abgegrenzt werden und selbst vor Schädigungen bewahrt bleiben (Pfister, Reliquienkult 404). Auch der Sinn des Umgangs hat sich geändert: jetzt sucht man einzig und allein nur noch Anteil an dem Orenda des Toten zu bekommen — oder die Circumambulatio findet zu Ehren des Toten statt. Hierher ist nun Pind. Ol. 1, 96 zu

[1]) Fimmen 68. Güntert, Germ. 64. — [2]) Schuchhardt, Antike 9, 307. Güntert, Germ. 66.
[3]) Milchhöfer, Karten v. Attika II 8.

ziehen, wo es von dem eben erwähnten Heroon des Pelops heißt: τύμβον ἀμφίπολον ἔχων πολυξενωτάτῳ παρὰ βωμῷ. Daß die Besucher wirklich das Grab umkreisten, geht deutlich aus den Scholien hervor, wenn auch den Erklärern der urspr. Sinn nicht mehr deutlich war: περιπολούμενον ὡς τῶν ἐπιφοιτώντων διὰ τὸ ἄγαν τῆς κατασκευῆς ἐκπρεπὲς κύκλῳ περιόντων καὶ θεωμένων· ἄλλοι δὲ πολούμενον ὑπὸ τῶν ἀγωνιζομένων· ἐν γὰρ τῷ σταδίῳ ἐστὶν αὐτῷ ὁ τάφος . . . ἔνιοι δὲ ὅτι οἱ δρομεῖς εἰς τὸν τάφον . . . ἔκαμπτον. Vgl. auch Eust. 1400: κύκλῳ περιπολούμενον (Eitrem 10 A.). Eine letzte Erinnerung an die einstige Bedeutung der Grabumwandlung ist zuweilen noch darin zu erblicken, daß die Kreisbewegung unter Zuwendung der linken Seite vollzogen wird, was z. B. bei dem Umlauf um die Kaaba möglicherweise verallgemeinert worden ist.

Da ἀμφιπολεῖν, wie wir gesehen haben, also zur Bezeichnung des Umwandelns eines Grabes verwendet werden kann, liegt auch kein Grund vor, mit v. Wilamowitz gegen die Mehrzahl der Handschriften in Theokr. 7, 74 (Buc. Graec. 1910) zu lesen: χὡς ὄρος ἀμφεπονεῖτο, καὶ ὡς δρύες αὐτὸν ἐθρήνευν «Wie der Berg (Berggott) sich um ihn bemühte und die Eichen ihn beklagten» (v. Wilamowitz, Reden u. Vortr.[4] I 265 A. 1). Vielmehr muß es unbedingt heißen: χὡς ὄρος ἀμφεπολεῖτο «wie der Berg umwandelt wurde». Der am Aitna seine Herden weidende Daphnis ist plötzlich gestorben. Tier und Mensch betrauern ihn und umwandeln den Berg[1]). Die Scholien haben ganz richtig mit περιεπολεῖτο umschrieben, wenn auch sie den eigentlichen Sinn nicht mehr verstanden haben: καὶ ὅπως περιήρχετο τὸ ὄρος ζητῶν αὐτήν. Schon Ebert 110 hat darauf hingewiesen, daß eine Verwechslung von ἀμφιπολεῖν und ἀμφιπονεῖν sehr leicht eintreten konnte, und verweist in diesem Zusammenhange auf eine interessante Stelle in den Theokritscholien, an der beide Verben nebeneinander zitiert, aber scharf voneinander geschieden sind, vgl. Schol. zu I 124: ἀμφιπονεῖ τὸ περί τι ἀναστρεφόμενον πόνον ἔχοντα, ἀμφιπολεῖ δὲ περί τι πολοῦντα, οὐ μέντοι καὶ κοπιῶντα.

Anschließend wollen wir noch einen Blick auf das Totenmahl werfen, das bei Verbrennung wie bei Bestattung stattfand (Malten, Leichenspiel 303). Wie schon Pfuhl (Arch. Jahrb. 20, 1905, 143) näher ausgeführt hat, muß der Grabbezirk als urspr. Ort des Leichenmahles betrachtet werden, worauf uns die zahlreichen Analogien anderer Völker weisen[2]). Wenn uns aus dem Altertum allerdings auch das Totenmahl im Hause gut belegt ist, so kommt uns in diesem Falle die Archäologie zu Hilfe. Abgesehen von einigen Totenmahlreliefs (Pfuhl aO.) müssen wir besonders an die Grabanlagen in Pompeji erinnern. Bekannt ist das sog. triclinium funebre, in einem ummauerten Grundstück vor dem Herkulaner Tor gelegen, wo die Triklinien um einen Tisch und einen runden Altar gesetzt sind (Mau, Pompeji[2] 494). Bei dem mit runden Steinbänken versehenen Grabe der Priesterin Mamia hat Klauser sehr ansprechend vermutet (S. 39), daß die ara mit den Überresten innerhalb des Rundes gestanden habe. Wenn diese Gräber auch erst zu Beginn der augusteischen Zeit angelegt sind (Klauser 39 A. 97), so hat sich doch in der Sitte, das Gedächtnismahl am Grabe zu halten, ein Rest des alten Totenkultes gehalten. In diesen Rahmen gehört natürlich der griechische Ausdruck

[1]) Verg. Ekl. 5, 27: *Daphni, tuum Poenos etiam ingemuisse leones*
interitum montesque feri silvaeque loquuntur
kann als Stütze für ἀμφεπονεῖτο kaum verwendet werden, vgl. Jahn z. d. St., dessen Erklärung doch sehr gekünstelt ist und daher in keiner Weise einleuchtet.

[2]) Schrader-Nehring I, 133. Sartori, Progr. Gymn. Dortmund 1901. Murko, W. u. S. 2, 1910, 79 ff.

περίδειπνον, der mit Recht als «Mahl um das Grab» gedeutet worden ist[1]). Ein Charakteristikum des περίδειπνον ist es, daß, abgesehen vom Toten, der bisweilen sogar als Gastgeber gilt, auch die Lebenden daran teilnehmen (Klauser passim). Daß der kreisförmigen Anordnung, in der die Lebenden um das Grab gelagert sind, eine magische Bedeutung zukommt, darauf hat schon Eitrem 55 hingewiesen. Bei dem Leichenmahl steht der Tote in engster Verbindung mit den Lebenden, und gerade hierbei muß man besondere Vorsicht walten lassen, damit dieses Zusammensein nicht irgendwelchen Schaden bringt. Daher müssen viele Vorschriften peinlichst beachtet werden: Bei den Letten durfte niemand bei dem Schmaus fehlen (Samter 161), und wenn man nicht ordentlich aß und trank, so rächte sich der Tote und schickte ein Unglück (Sartori 28). Am Ende des Mahles mußten die Toten wieder vertrieben werden, vgl. den bekannten Ruf beim Anthesterienfeste: θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια. Wie man sich, um gegen alle schädlichen Wirkungen gesichert zu sein, einen Kranz beim Leichenschmaus aufsetzte[2]), so setzte man sich auch in Kreisform um das Grab, wobei natürlich auch der Gedanke mitgespielt haben mag, sich selbst gegen von außen drohendes Unheil zu sichern. Aus römischem Gebiet vergleiche die *circumpotatio*, die später in Schwelgerei ausartete, so daß sie verboten werden mußte (Cic. de legg. II 61).

Auch beim profanen Mahl saß man vielfach im Kreise, vgl. ἐγκυκλοποσία; Hesych περισοβεῖν· ἐν κύκλῳ πίνειν. Besonders wurde die rechte Seite bevorzugt, vgl. φ 141f.:

ὄρνυσθ' ἑξείης ἐπιδέξια πάντες ἑταῖροι
ἀρξάμενοι τοῦ χώρου ὅθεν τέ περ οἰνοχοεύει.

Ähnlich Athen. XI 463f. Besonders lehrreich ist eine Stelle aus Critias von Athen, der mehrere Arten des Vortrinkens nebeneinander stellt (vgl. PLG II⁴ 280, frg. 2); vgl. auch Eur. Rhes. 360ff. Plat. Symp. 213f. Lehrreich ist auch eine bei Athen. XI 504 überlieferte Stelle aus der Perinthia des Menander (Kock frg. 397): οὐδεμίαν ἡ γραῦς ὅλως κύλικα παρῆκεν, ἀλλὰ πίνει τὴν κύκλῳ (Kircher, RVV 9, 1910, 2, 64f.). Auch bei anderen Völkern wird beim Mahl die Kreisform bevorzugt. Nach Xen. Anab. 7, 3, 21 saß man beim Gastmahl des Seuthes im Kreise (τὸ δεῖπνον μὲν ἦν καθημένοις κύκλῳ). Stets aber waren die Kelten beim Mahle kreisförmig angeordnet (Schrader-Nehring:II 34), und wenn z. B. Fled Bricrend 16 der «Feuertrank» im Kreise herumging (*ocus tairmchell dáil tenid leó*), so dürfen wir auch annehmen, daß dies *deasul* geschah. Die magische Bedeutung des Kreises hat ebenfalls schon Eitrem aO. betont. Bestätigt wird dies durch verwandte Gebräuche, die sich beim Mahle finden. So wurde z. B. nach Alkman (frg. 72 Diehl) bei der Mahlzeit der *Päan* gesungen. Eng mit dem Kreise hängt auch der für das Symposion typische, aber urspr. auch beim Mahl getragene Kranz zusammen. Die von Deubner (Neue Jahrb. 43, 1919, 391; Kranz 96) für Päan und Kranz gegebenen Erklärungen sind im allgemeinen auch für den Kreis gültig. Nach Deubner wollte man sich gegen «die schädlichen Wirkungen des Essens und Trinkens schützen», was aus einer Zeit stammt, wo die Menschen erst Eßbares und Uneßbares unterscheiden lernten. Auch die Furcht vor irgendwelchen Dämonen mag mitgespielt haben. Hauptsächlich wird man sich wohl vor dem bösen Blick neidischer Mitmenschen haben schützen wollen,

[1]) Nehring, Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen. Diss. Breslau 1917, 9f. Schrader-Nehring I, 133. Malten, Röm. Mitt. 38—39, 300f. Klauser 54, A. 40, 133, A. 132. v. Wilamowitz, Glaube I, 312, A. 2.

[2]) Eitrem 66. Deubner, Kranz 96. Cic. de legg. II, 25.

wozu interessante Parallelen aus der Religion der Landschaft Moschi am Kilimandscharo Raum (ARW 14, 1911, 208) beibringt. Daß natürlich die verschiedensten Motive bei der Anwendung derartiger Riten eine Rolle spielen können, zeigt Deubner bei der Besprechung des Kranzes. Nachdrücklichst muß aber auch davor gewarnt werden, der Magie einen zu großen Einfluß zuzuschreiben. Wie Deubner es für möglich hält, daß die «Teilnehmer des Symposion zum Zeichen festlichen Frohsinns sich bekränzten», so neige ich bezüglich der Verwendung des Kreises dazu, in einzelnen Fällen an eine natürliche Rundung zu denken, durch die die Gäste nur in einen näheren Konnex untereinander gebracht werden sollen.

Die Umwandlung bei der Geburt.

Zahlreiche Umwandlungen finden auch bei der Geburt statt (Knuchel 3ff.). Schon während der Geburt wird vielfach ein schützender Kreis um die Wöchnerin gezogen, um alle schädlichen Geister und Dämonen von ihr fernzuhalten[1]). Denn der Primitive führt eine Erschwerung der Geburt nicht auf anatomische Hindernisse, sondern auf das Einwirken feindlicher Dämonen zurück; man vergleiche hierzu eine im Berliner Völkerkundemuseum befindliche Tongruppe aus Bali, wo neben einer kreißenden Frau, die von zwei Personen gestützt wird, ein Dämon sitzt, der ihr die Zunge herausstreckt (Samter, Geburt usw. 21ff.). Daher stehen die Juden von Weinsberg in Württemberg um das Bett der Wöchnerin herum, was «*bekreisen*» genannt wird[2]). Von den nach der Geburt geübten Riten sind am wichtigsten die *Amphidromien*: am fünften oder zehnten Tage wurde durch einen Umlauf das Kind um den Herd getragen, wobei die Wirkung durch Nacktheit erhöht wurde[3]). Es handelt sich hierbei weder um eine Reinigung (Eitrem 173) noch um eine Bindung an den häuslichen Kultverband (Knuchel 4), sondern urspr. sollte das Kind, wie schon erwähnt, in den Dunstkreis des Heiligen gebracht werden; die Auffassung als eine Initiationszeremonie ist also erst sekundär. — Hierher scheint mir nun auch Hes. op. 802ff. zu gehören:

πέμπτας δ' ἐξαλέασθαι, ἐπεὶ χαλεπαί τε καὶ αἰναί.
ἐν πέμπτῃ γάρ φασιν Ἐρινύας ἀμφιπολεύειν
Ὅρκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις.

Gerade in diesem Falle läßt sich die Grundbedeutung von ἀμφιπολεύειν noch gut erkennen. Nach antikem Aberglauben gab es im Monat bestimmte Glücks- und Unglückstage; zu letzteren gehörte auch der fünfte Tag, weil an ihm Horkus geboren sein soll, vgl. Serv. zu Verg. Georg I 277. Im Hinblick auf die Scholien, die mit περιέρχομαι umschreiben, und mit Rücksicht darauf, daß auch sonst gerade die Erinyen sich des Zauberkreises bedienen (s. u.), können wir ἀμφιπολεύειν mit «umwandeln, bekreisen» wiedergeben. Man könnte an einen apotropäischen Kreis denken, durch den von dem Kinde alles Unheil ferngehalten werden soll (vgl. Tanz der Kureten um das Zeuskind). Doch scheinen sich in unserem Falle mehrere Riten gekreuzt zu haben. Man beachte nämlich, daß gewöhnlich am fünften Tage (nach der Geburt) die Amphidromien stattfinden, die vielleicht auch hier vorliegen können. Daß diese nicht nur um den Herd, sondern bisweilen

[1]) Über den Kranz als apotropäisches Mittel vgl. Deubner (Kranz 86).

[2]) Knuchel 12. Bei den Guriern wird die Wöchnerin nicht nur umtanzt, sondern außerdem zur Abhaltung böser Geister mit einem Netze bedeckt (Bloch 152).

[3]) Suid. s. v. Schol. z. Plat. Theät. 160. Samter, Familienfeste 59.

auch um das auf der Erde liegende Kind ausgeführt wurden, geht deutlich aus den Scholien zu Aristoph. Lys. 757 hervor: ἀμφιδρόμια δὲ ἡ δεκάτη ἡμέρα τῶν τικτομένων παιδίων, ἐν ᾗ τὰ ὀνόματα αὐτοῖς τιθέασιν περιδραμόντες κειμένοις (vgl. Eitrem 173). Die Kräfte der um das Kind herumwandelnden Erinyen sollen auf dieses übergehen, so daß es dadurch ein πῆμ᾽ ἐπιόρκοις wird.

Die Umwandlung in der Heilkunst.

Bekanntlich war die Heilkunst ursprünglich eng mit Zauberei und Aberglauben verbunden, und erst ganz allmählich, nachdem die Kenntnis der Naturwissenschaften weiter fortgeschritten war, hat sie sich davon gelöst (Schrader-Nehring I 58). Denn der Primitive glaubt, daß Krankheiten durch feindliche Dämonen verursacht werden, die ihn «anpacken, schlagen». Diese Vorstellungen spiegeln zahlreiche Krankheitsnamen wie «*Schlag*», «*Epilepsie*», «*Besessenheit*», griech. Ἔπαφος «Anrührer» usw. wieder (vgl. bes. Havers, IF 25, 1909, 375 ff.). Kretschmer hat Gl. 13, 1924, 101 gezeigt, daß alle Abstrakta jünger sind als die sog. Personifikationen. Letztere gehören vielmehr in die Zeit des Dämonismus, in der man sich die ganze Welt von Dämonen erfüllt dachte. Als Naturkräfte und Geister werden sie im Gegensatz zu den Göttern zuerst neutral gedacht; erst allmählich bekommen sie ihr bestimmtes Geschlecht. Es ist ja nun ganz natürlich, daß der Mensch, um sich gegen die schädlichen Wirkungen der Dämonen zu schützen, zu magischen Mitteln griff, die wir bei allen Völkern bis auf unsere Tage finden. Hierher gehört vor allem das Besprechen. Kuhn hat KZ 13, 49 ff. germanische und altindische Zaubersprüche nebeneinander gestellt, die uns zeigen, wie allgemein verbreitet diese Heilungsmethode ist. Zahlreiche Ausdrücke des Heilens gehen auf eine Wurzel, die «sprechen» bedeutet, zurück, vgl. altsl. *bajati, balovati* zu Wz. *bhā* = φημί; altksl. *vračь* «Arzt», eigentl. «Besprecher» (W.-P. I 283), ir. *liaig* zu ai. *lapati* «flüstern» (W.-P. II 429)[1]). Vielfach wurden diese Mantras auch gesungen, vgl. *cantare, incantare.* Wie bisweilen eine Krankheit durch Beschreien hervorgerufen und durch Besprechen wieder geheilt werden kann, und beide Vorgänge sprachlich denselben Ausdruck finden können, zeigt Sommer, W. u. S. 7, 1921, 102 ff. Auch in Griechenland waren Besprechungen sehr weit verbreitet. Der t. t. hierfür ist ἐπᾴδειν zu ᾄδω «singen». Erinnert sei auch an den Ἀρητήρ (zu ἀράομαι), z. B. A 11, E 78, der in dem württembergischen «*Beter*» seine genaue Parallele hat[2]). Die Geschichte der Epode hat Pfister (R. E. Suppl. IV, 1924, 323 ff.) dargestellt. Das älteste Beispiel finden wir τ 457, wo die Söhne des Autolykos das Bluten der dem Odysseus vom Eber geschlagenen Wunde durch eine Epode zu stillen versuchen. Bei Pind. Pyth. III 53 wird uns das Tätigkeitsfeld des Asklepios beschrieben, wobei die Epode mit an erster Stelle steht:

τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς ἀμφέπων
τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν
φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς[3]).

[1]) Vgl. auch Schrader-Nehring I, 58 ff.

[2]) Pfister, Schwäb. Volksbr. 29. Hdwtbch. des deutschen Aberglaubens I, 1927, 1177 f.

[3]) Sehr ansprechend vermutet Farnell in seinem Kommentar III, 140, daß mit γυίοις περάπτων φάρμακα Amulette gemeint seien, die um die Glieder gebunden wurden, zumal Epode und Periammata oft miteinander vereint erscheinen. Die Pharmaka sind natürlich Segenskräuter. Bei den προσηνέα liegen vielleicht Heiltränke vor.

Eine interessante Parallele aus Indien bei Jolly, Medizin in: Grdr. d. indo-ar. Phil. 1901, 16. Die Polemik bei Soph. Aias 582 und vor allem in der Ps.-Hippokrat. Schrift περὶ ἱερῆς νόσου zeigt uns, wie verbreitet die Epode gewesen sein muß (vgl. auch Welcker, Kl. Schriften III).

Gewöhnlich ist das Besprechen mit magischen Handlungen verknüpft (Nilsson, Gr. F. 99f.), wobei der magische Kreis eine ungeheure Rolle spielt. In vielen Fällen ziehen hierbei die Kranken selbst den Kreis, indem sie Feuer, Brunnen, Bäume, Steine, Altäre, Kirchen usw. umkreisen (Knuchel 51ff.) und auf diese Weise sich zu reinigen suchen: fast stets handelt es sich hierbei also um einen kathartischen Umgang[1]). Vergleiche die bei Eitrem 16 angeführte Stelle aus Arist. I p. 485, 3 (Dindorf): προσέταξε χρήσασθαι τῷ πηλῷ πρὸς τῷ φρέατι τῷ ἱερῷ καὶ λούσασθαι αὐτόθεν ... τῇ δ' ἐπιούσῃ νυκτὶ προστάττει τῷ τε πηλῷ πάλιν κατὰ τὰ αὐτὰ χρήσασθαι καὶ δραμεῖν κύκλῳ περὶ τοὺς νεὼς εἰς τρίς. Oder aber die Kranken werden selbst umkreist.

Wie bei den Rothäuten Kanadas ein Zauberer drei Tage lang um einen gelähmten Mann blasend und singend tanzt[2]), so führen die Selungs in Südbirma eine Art Teufelstanz auf, wobei der Krankheitsteufel entflieht und auf den übergeht, der ihn austrieb (Fischer, Z. f. Ethnolog. 35, 1903, 974). Bei den Athabasken wird der Kranke in immergrüne Zweige gehüllt, um den in der Medizinhütte die beiden Kriegsgötter «sonnenläufig» herumwandeln (ARW 7, 1904, 245). Eine feste Verbindung von Zauberlied und -tanz zeigt der griechische *Päan*, den Deubner (Neue Jahrb. 43, 1919, 385ff.) auf einen alten Heilgesang zurückgeführt hat, und der von Anfang an von Tänzen begleitet gewesen sein muß: diese werden auch ihre bestimmte magische Bedeutung gehabt haben und nicht nur «durch die heftige körperliche Bewegung» die Wirkung des Zauberliedes erhöht haben. Nach Deubner 395 ist als Heimat des Päan Kreta anzusprechen. Das Wort παιάν trägt deutlich ungriechische Züge. Wie berühmt Kretas Ärzte gewesen sein müssen, zeigt die Tatsache, daß man noch in klassischer Zeit Kreter (vgl. Thaletas bei Plut. de mus. 1146c; Epimenides bei Plut. conv. sept. sap. 158a) kommen ließ, die durch musikalische Vorführungen usw. Städte reinigen, Seuchen bekämpfen mußten usw., wobei der magische Kreis oft Anwendung gefunden haben wird, der uns aus späterer Zeit oft bezeugt ist. So wurde z. B. ein an den Knieen Schwacher in Epidauros nach IG IV 952, 111ff. folgendermaßen geheilt: ἅρμα ζεύξαντα τὸν θεὸν ἵππων περιελαύνειν περὶ αὐτὸν κύκλῳ καὶ καταπατεῖν νιν τοῖς ἵπποις καὶ οὐ τὰ γόνατα ἰσχυρὰ γενέσθαι εὐθύς. Nach Plin. XXII 60 soll man das Kraut Heliotropium dreimal um den Kranken herumtragen. Tibull umschritt I 5, 11 das Lager seiner kranken Geliebten unter magischen Beschwörungsformeln: *ipseque te circum lustravi sulphure puro.* Wahnsinnige werden nach Plaut. Amph. 776 geheilt, indem man Feuer um sie herumträgt (*circumferre*). — In den bisher besprochenen Fällen wurde der Kreis um die ganze Person gezogen, da der Dämon den Kranken vollständig in der Gewalt hatte. Ist nun aber nur ein Teil des Körpers, etwa ein Glied, erkrankt, so genügt ein Kreis um die kranke Stelle, der mit dem Finger oder der geschlossenen Hand gezogen wird. Dies ist das sog. «*Abringeln*», d. h. es wird (wie auch in vielen der oben erwähnten Fälle) ein Bannkreis gezogen, durch den das Übel am Weitergreifen verhindert werden soll (Knuchel 68). Zur Heilung einer Wunde

[1]) In der Schrift περὶ ἱερῆς νόσου kann der Exorzist περικαθαίρων καὶ μαγεύων ἀπάγειν τοιοῦτον πάθος (s. Pfister aO.).

[2]) Lang, A., The making of religion[2], 1900, 22. Nilsson, Gr. F. 100, A. 1.

beschreibt z. B. der Burmese einen Kreis um dieselbe (Nisbet, J., Burma II 63). Hatte sich bei den Siegburger Juden ein Kind verbrannt, so zog eine alte Jüdin einen Kreis um die Brandwunde, wobei sie ein Gebet sprach (Scheftelowitz, Altpers. Rel. 77). Mehrere dieser Riten hat uns Plinius überliefert. Umschreibt man mit einem Knochen ein Geschwür, so frißt es nicht weiter, vgl. XXVIII, 46: *ulcera non serpere osse hominis circumscripta*; ähnlich mit neun Gerstenkörnern, die nachher ins Feuer geworfen werden, vgl. XXII, 135: *novem granis furunculum si quis circumducat, singulis ter manu sinistra, et omnia in ignem abiciat, confestim sanari aiunt.* Mit einer durch Erhängen getöteten Spitzmaus fährt man dreimal um Furunkel, vgl. XXX, 108: *furunculis mederi dicitur . . mus araneus pendens enecatus sic ut terram nec postea attingat, ter circumlatus furunculo*.....[1]). Vielfach bindet man auch einen Faden um die kranke Stelle, wodurch der Dämon gefesselt wird. Nach Plin. XXVIII, 48 heilt man durch Schnüre mit sechs oder neun Knoten bestimmte Krankheiten (Güntert, Weltk. 131). Daß schon bei Homer der Krankheitsdämon gebunden wird, hat sehr einleuchtend Pfister aO. zu τ 157 zu beweisen versucht, zumal diese Stelle mit den Epoden in engster Verbindung steht. Auch sonst werden vielfach mit den Besprechungen die Katadesmoi zusammen genannt, vgl. Plat. Pol. 364 B u. ö. Altindische Parallelen in reichem Maße bei Zachariae, WZKM 17, 216ff.; 19, 240ff. Verwandt mit dem Kreis sind außerdem die Heilringe (R. E. I, A. 2, 838), die schon bei Aristoph. Plut. 883 erwähnt werden, wozu die Scholien bemerken: ὁ . . . φυσικοὺς δακτυλίους ποιῶν πρὸς δαίμονα καὶ ὄφεις καὶ τὰ τοιαῦτα. In der von Herzog (Philol. Suppl. 12, 1931, 109, Nr. 62) veröffentlichten Wunderheilung wird ein Epileptiker dadurch geheilt, daß ihm Asklepios im Schlafe mit seinem Fingerring auf Mund, Nasenlöcher und Ohren drückt. Vergleiche hiermit unsere Gichtringe, wie man sie z. B. in Franken gegen Podagra trägt[2]). Auch Kränze werden aufgelegt. Wenn vielfach die heilende Wirkung z. B. bei Kopfschmerzen den Pflanzen zugeschrieben werden muß, so macht mit Recht Deubner (Kranz 98) darauf aufmerksam, daß bisweilen der Kranz unzweifelhaft magischer Natur ist, und gerade hier scheint mir auch das Rund seine bestimmte Bedeutung zu haben, wenn wir es mit dem «Abringeln» usw. in Verbindung bringen. Weiteres Material noch bei Eitrem 70ff.

Aus dem Vorhergehenden erhellt, eine wie große Bedeutung der Kreisbewegung in der Heilkunst zukommt, die auch sprachlich ihren Niederschlag gefunden hat. Die bekannten mit περί, ἀμφί und *circum* zusammengesetzten Verben finden wir auch hier wieder[3]). In diesen Zusammenhang scheint mir auch der böotische Ausdruck für den «Arzt» σάκτας (Strattis bei Athen. XIV, 622a.) zu gehören, der mit W.-P. I 746 zu Wz. **tṷaq* «fest umschließen, zusammenschnüren» zu stellen ist. Gerade diese Wurzel wird auch sonst vielfach zur Bezeichnung der magischen Umschließung verwendet, wie es z. B. aus σηκός «Tempel» klar zu erkennen ist. Vielleicht ist auch mit Brugmann[4]) lat. *sagana* «Zauberin» hierher zu ziehen, dem ein griech. *σαγάνη zu Grunde liegt. σάκτας hätte demnach seine Bezeichnung nicht von der ärztlichen Tätigkeit des Wundenverbindens und -verstopfens (so W.-P.), sondern von dem Zauberkreise und lat. *sagana* würde uns sehr gut zeigen,

[1]) Eitrem 15. Über Anwendung des Kreises in der Tierheilkunde vgl. Plin. XXX, 144 und Knuchel 63f.

[2]) Stemplinger, Antike und moderne Volksmedizin in: Das Erbe der Alten. 2. Reihe X, 1925, 101.

[3]) Aus dem Indischen, vgl. Kauś. S. 25, 26: *parikirati*, 28, 11: *paritanoti*, 29, 3: *savyam parikrāmati* usw. — [4]) IF 28, 1911, 286, A. W.-P. aO. Vgl. aber Schrader-Nehring I, 241.

wie in frühen Zeiten Arzt und Zauberer eine Person darstellten. Bei unserem Vorschlage nehmen wir nur eine Deutung wieder auf, die schon Pictet (KZ 5, 1856, 25) gegeben hat, der σάκτας als «Binder, Beschwörer, Bewältiger» der Krankheit[1]) erklärte. Eine ähnliche Verbindung zwischen Zaubern und Heilen sieht Pictet 35 in der Wz. *car*. Jedoch kommt dem von ihm neben *abhicarati* «zaubern» herangezogene *upacar* «mederi», *upacāra* «Heilkunst» keinerlei Bedeutung zu, da einerseits die Belege für *upacar* verhältnismäßig spät sind[2]), andererseits beide Worte auch mit verschiedenen Präpositionen zusammengesetzt sind. Dagegen können wir eine mit dem *abhicarati* genau übereinstimmende Parallele aus dem Griechischen beibringen vgl. Pind. Pyth. IV 271: χρὴ μαλακὰν χέρα προσβάλλοντα τρώμαν ἕλκεος ἀμφιπολεῖν, was die Scholien mit θεραπεύειν umschreiben. Dies ist die einzige Stelle, an der ἀμφιπολεῖν in der Bedeutung «heilen, pflegen» verwendet wird, und ich halte es für möglich, daß wir hier noch schattenhaft die alte Sitte des «Umkreisens einer Wunde» greifen, wenn auch höchst wahrscheinlich die Grundbedeutung von Pindar selbst nicht mehr gefühlt worden ist[3]).

Umwandlungen zum Schutz des Familienbesitzes usw.

Seit Aufkommen des Ackerbaues finden zur Förderung der Fruchtbarkeit Begehungen um die Felder statt[4]). Eines der ältesten Beispiele liegt uns in der kultischen Umfahrt der Nerthus vor (Tac. Germ. 40), die ursprünglich natürlich um den von der Göttin betreuten Bezirk stattfand[5]). Ähnlich wurde später auch das Abbild des Fruchtbarkeitsgottes Freyr in Upsala herumgeführt (Wahle 158). Treffend macht Wahle 92 auf die *sella curulis* aufmerksam, deren Name[6]) vielleicht ebenfalls auf eine Umfahrt der Gottheit in einem derartigen Thronwagen weist. Auch das in einem gallo-römischen Tempelschatze gefundene Pferd, das die keltische Fruchtbarkeitsgöttin Epona darstellt, wurde um die Fluren geführt (Wahle 157 f.). Ferner sind hierher die zahlreichen Sonnenwagen (s. unten) zu ziehen und die Felsbilder der germanischen Bronzezeit, auf denen mit Menschen und Göttersymbolen besetzte Schiffswagen abgebildet sind (Wahle 158). Vgl. auch den von Antigonos von Karystos (hist. mirab. ed. Keller 15 p. 4 ff)[7]) erwähnten Kesselwagen aus Bronze, der sich zu Kranon in Thessalien befand. Bei Dürre wurde er herumgefahren — im Anfang sicher um das zu betreuende Gebiet — und geschüttelt, so daß das Wasser, das in dem auf ihm befindlichen Gefäß war, herausspritzte, ein typischer Analogiezauber[8]). Weitere Parallelen bei Wahle 158. Es sei ferner auf die glänzend geschriebenen Ausführungen von A. von Salis (Festschr. d. Arch. Vereins Berlin 1930) verwiesen, wonach vielleicht in der von Kreta ausgehenden Fahrt der alten Vegetationsgöttin Ariadne und dem sich mit ihr verbindenden Vegetationsgott Theseus eine

[1]) Auf die nahe Verwandtschaft zwischen Kreis und Fessel ist schon oben hingewiesen worden.

[2]) PW II, 960; I, 947; vgl. auch *upācar*.

[3]) Auch ἀμφέπων (Pind. Pyth. III, 53) wird in dieser Weise zu fassen sein, vgl. Hesych: θεραπεύων, περιθάλπων. Zu der Verbindung ἐπαοιδαῖς ἀμφέπων, vgl. Luk. Philopatr. 9: ἐπαοιδίαις περιψδήσας.

[4]) Vgl. auch Hdwtbch. des deutschen Aberglaubens VII, 6.

[5]) Wahle 92. de Vries 182 ff. Güntert, Germ. 102.

[6]) Zu *currus* gehörig, also ein auf dem Wagen angebrachter Sitz, vgl. Ern.-Meill. 237. Schrader-Nehring II, 535. — [7]) Fiedler, Antiker Wetterzauber 52 ff.

[8]) Möglicherweise mag durch das Herumfahren auch der Donner nachgeahmt und bewirkt worden sein, vgl. Clemen, Urgesch. 124. Wahle 94. Franz 188.

ähnliche kultische segenbringende Begehung zu sehen ist wie in den oben angeführten Fällen[1]).

Daß wir in Kreta mit derartigen Umfahrten zu rechnen haben, geht aus der spätminoischen sog. Schnittervase aus Hagia Triada (Abb. z. B. bei Bossert Altkreta 67) hervor, die wir mit Hammerström unbedingt für eine Feldprozession halten, «welche die Beförderung der dem Landmann nützlichen Vegetation bezweckte» (Hammerström 5)[2]). Die Prozession wird eröffnet wohl durch einen Zauberer, der einen Zauberstab in der Hand hält, ihm folgen mit Gesang und Geschrei Männer, von denen der eine ein Sistrum schüttelt, die anderen Heugabeln tragen, unter ihnen auch drei Frauen: alles dies weist deutlich auf eine Verscheuchung schädlicher Dämonen hin; es würde also ein apotropäischer Kreis vorliegen. Gleichzeitig aber soll den von dem Kreis eingeschlossenen Fluren Segen zuteil werden, worauf auch die Gabeln weisen können, mit denen Getreide usw. zur Förderung der Fruchtbarkeit geschlagen wird. Möglicherweise haben die Männer einen Phallus umgeschnallt (Clemen Rel. 109)[3]). Man vgl. hierzu die zahlreichen Phallusprozessionen, worüber gut Buschor (Athen. Mitt. 53, 1928, 96ff.) orientiert, in denen der Phallus oft begleitet von maskierten Tänzern und Tänzerinnen (Fruchtbarkeitsdämonen) um und über die Felder getragen wurde.

Aus klassischer Zeit sind besonders die heiligen drei Pflügungen auf dem Skiron in Eleusis und am Fuße der Akropolis bekannt, die man mit den römischen Umpflügungen verglichen hat (Nilsson, Prozessionstyp. 320). Auch die dem Zeus Meilichios zu Ehren aufgeführte Pompe, wobei ein δῖον κῴδιον herumgetragen wurde, mag als eine Umkreisung aufzufassen sein, durch die das neu bestellte Land geschützt werden sollte (Deubner, Att. F. 157). Ebenso treibt der römische Bauer nach uraltem Ritus die Opfertiere um die Felder, vgl. Cat. 141,1: *suovetaurilia circumagi.* Hierher sind die *ambarvia*, *ambarvalia*, *ambarvales* usw. zu ziehen (Knuchel 75; 101). Moderne Parallelen bei Knuchel aO. Aus Schlesien sei besonders das Saatenreiten erwähnt, vgl. Kühnau, Mitt. Schles. Ges. f. Volkskd. 11, 1909, 173ff. In Schönwald geht man am ersten Ostertage früh aufs Feld und singt Osterlieder, was «*ums Korn singen*» heißt (Sartori III 162f. A. 71).

Neben diesen das allgemeine Wachstum fördernden und allgemeinen Schaden verhütenden Flurumgängen finden während des ganzen Jahres Umwandlungen zum Schutze gegen nur zeitweilig auftretendes Unheil statt (Nilsson, Prozessionstyp. 319). Aus der Fülle des Materials sollen nur einige typische Beispiele herausgegriffen werden (Knuchel 77ff.). Zunächst der Wetterzauber[4]), vgl. Paus. II 34, 2: ἄνεμος ὁ Λίψ βλαστανούσαις ταῖς ἀμπέλοις ἐμπίπτων ... τὴν βλάστην σφῶν ἀφαυαίνει· κατιόντος οὖν ἔτι τοῦ πνεύματος ἀλεκτρυόνα τὰ πτερὰ ἔχοντα διὰ παντὸς λευκὰ διελόντες ἄνδρες δύο ἐναντίοι περιθέουσιν τὰς ἀμπέλους, ἥμισυ ἑκάτερος τοῦ ἀλεκτρυόνος φέρων· ἀφικόμενοι δ' ἐς τὸ αὐτὸ ὅθεν ὡρμήθησαν, κατορύσσουσιν ἐνταῦθα (Nilsson, Gr. F. 405 A. 3). Hierbei handelt es sich um einen kathartischen Umgang. — Dann aber vor allem gegen Tierschädlinge: um alles Gewürm aus dem Grundstück herauszutreiben, zieht in Lukians Philops. 12 der Babylonier

[1]) Siehe aber auch v. Wilamowitz, Glaube I, 409.

[2]) Jedenfalls nicht ablehnend Lamer PHW 1923, 959. Weinreich ARW 23, 63. Clemen, Rel. 108. Die Deutung Laums als Bukoloi ist doch sehr fraglich.

[3]) Vgl. auch die Περιφάλλια Nilsson, Gr. F. 266.

[4]) Fiedler, W., Antiker Wetterzauber in: Würzburger Stud. z. Altertumswissenschaft 1931.

einen Bannkreis, «aus dem es kein Entrinnen gibt, innerhalb dessen alles Gewürm zuerst versammelt, dann insgesamt vernichtet wird» (Weinreich, GGA 183, 1921, 131f.): θείῳ καὶ δᾳδὶ καθαγνίσας τὸν τόπον περιελθὼν ἐς τρίς. Gegen Unkraut wird Geopon. II 42, 3 empfohlen: παρθένος ὥραν ἔχουσα γάμου, ἀνυπόδητος γυμνή, μηδὲν καθ' ὅλον περικειμένη, λελυμένη τὰς τρίχας, ἀλεκτρυόνα ἐν ταῖς χερσὶν ἔχουσα· περιελθέτω τὸ χωρίον καὶ εὐθὺς χωρίζεται μὲν ἡ λέοντος πόα, τὰ δὲ ὄσπρια κρείττονα γίγνεται. In der Mehrzahl der Fälle wird hierbei im Griechischen περιελθεῖν, im Lateinischen *circumire* verwendet[1]). Die weite Verbreitung der Flurumgänge läßt nun auch die Vermutung aufkommen, daß wir aus Fällen wie ω 244: ὦ γέρον, οὐκ ἀδαημονίη σ' ἔχει ἀμφιπολεύειν ὄρχατον schließen können, daß auch ἀμφιπολεύειν ursprünglich für das Umwandeln der Felder verwendet werden konnte, wenn auch an unserer Stelle diese Bedeutung schon völlig verblaßt ist. In ähnlicher Weise wird τέλσον «Grenzfurche» aufzufassen sein[2]). Da ferner gerade bei den Kelten Flurumgänge weit verbreitet sind, ist vielleicht *ambactus* «Bauer» ebenfalls hierher zu ziehen.

Häufig sind auch die sog. Grenzgänge (Knuchel 108), bei denen es sich wohl um einen gleichzeitig apotropäisch wirkenden Segensumgang handeln wird. Doch ist nicht zu verkennen, daß schon frühzeitig gewisse Rechtsmomente sich geltend gemacht haben, nach denen die Grenzen feierlich bestätigt und ihr Lauf der jüngeren Generation (beachte die Mitnahme von Kindern!) eingeprägt werden sollte (Grasberger III 115). Ein solches Grenzbeziehungsfest sind die uns sonst unbekannten περιόρια auf Cypern (Nilsson, Gr. F. 469). Der t. t. für solche Grenzgänge war bei den Griechen περιέρχεσθαι (περιελθεῖν), περιέναι, vor allem περιπολεῖν τὴν χώραν. Später werden mit Peripoloi die Grenz- und Streifwächter bezeichnet, die nach Einführung der Ephebie von den Epheben des zweiten Jahrgangs gestellt wurden[3]). Ähnlich nahm *circumitor* (Petron 53, 10) die Bedeutung «Flurhüter» an[4]). Auch von dieser Seite erhält die oben gegebene Deutung von ἀμφιπολεύειν eine wertvolle Stütze.

Der apotropäische Charakter des Kreises tritt deutlich bei dem Umlauf um Herden und Hürden hervor (Knuchel 35f.). Vgl. besonders den Umlauf der *Luperci*[5]), den diese mit Riemen in den Händen ursprünglich um ihre Hürden, später um den Palatin veranstalteten, um die räuberischen Wölfe fernzuhalten[6]), wobei die Wirkung noch durch Nacktheit verstärkt wurde. Im altbayrischen Hügelgebiet nennt man das Wolfsaustreiben

[1]) Plin. 17, 266; 28, 77 ff.: *ambire*. — Aus dem Indischen, vgl. Kauś, S. 50, 17: *parilikhati;* 51, 17; *parikrāmati* usw.

[2]) v. Bradke, P., Über Methode und Ergebnisse der arischen (idg.) Altertumswissenschaft 1890, 124. — Ob mit dieser Bedeutung auch bei πολεῖν, πολεύειν zu rechnen ist, läßt sich nicht entscheiden. Es müßte hierfür erst genau das Wortfeld von *colere* untersucht werden (bes. *agricola!*). Hinweisen möchte ich nur auf die schon von Ern-Meill. betonte wichtige Tatsache, daß *colere* stets transitiv gebraucht wird, während das entsprechende πολεῖν etc. im allgemeinen (doch vgl. Soph. γᾶν πολεύων) intransitiv verwendet wird. Sollte dies ein Fingerzeig sein, daß wir auch bei πολεῖν von einer ursprünglichen Bedeutung «umkreisen» auszugehen haben?

[3]) Busolt-Swoboda, Griech. Staatskunde 1195.

[4]) Weitere Stellen Thes. L. L. s. v. Marbach 24.

[5]) Wir stellen uns dabei auf die Seite derer, die *Luperci* als «Wolfsabwehrer» deuten. Doch wäre es immerhin möglich, daß ein etruskisches Wort vorläge, da gerade in dieser Sprache das Suffix *-ercus* häufig ist, vgl. *Mamercus* usw. (Schulze, Lat. Eig. 141; 466.)

[6]) Deubner ARW 13, 1910, 481; Att. F. 194, A. 6. Bertholet GGA 191, 1929, 37. Rose, Mnemosyne NS 60, 1932, 385 ff.

wegen des Peitschenknallens «*umschnalzen*» (Sartori III 273 A. 45). Vielleicht mögen hier auch der βουκόλος, αἰπόλος, οἰοπόλος usw. einzureihen sein als die, welche «um die Rinder, Ziegen, Schafe usw.» herumlaufen, teils zum Schutz gegen von außen drohendes Unheil, teils aber auch aus rein praktischen Gründen, um die Tiere zusammenzuhalten und am Entlaufen zu verhindern.

Verwandt hiermit sind die Umgänge um Häuser, Dörfer, Städte usw., durch die vor allem das Eindringen von Krankheiten usw. verhindert werden soll; vgl. z. B. den etruskisch-römischen Ritus des Umpflügens bei Stadtanlagen. Da der magische Kreis nicht durchbrochen werden darf, mußte Remus sterben. Aus der bei Apoll. bibl. I 8, 1 überlieferten Sage des Oineus geht hervor, daß die Griechen ähnliches gekannt haben. Später wurde an bestimmten Tagen des Jahres der Umgang wiederholt, vgl. *amburbia, amburbialia*, vgl. Serv. z. Verg. Ekl. 3, 77: *amburbale vel amburbium dicitur sacrificium, quod urbem circumit et ambit victima*[1]). Bekannt ist ferner die Geschichte von König Meles von Lydien, der einen Löwen um den Burgberg von Sardes trug, vgl. Her. I 84: Μέλης ... περιήνεικε τὸν λέοντα τὸν οἱ ἡ παλλακὴ ἔτεκε Τελμησσέων δικασάντων ὡς περιενειχθέντος τοῦ λέοντος τὸ τεῖχος ἔσονται Σάρδιες ἀνάλωτοι. Besonders verstärkt wird der Umgang, wenn ein Gott ihn vollzieht: so trug Hermes Kriophoros zur Vertreibung der Pest einen Widder um die Mauern von Tanagra, vgl. Paus. IX 22, 1: ὡς ὁ Ἑρμῆς σφισιν ἀποτρέψαι νόσον λοιμώδη περὶ τὸ τεῖχος κριὸν περιενεγκών ... (Eitrem, Beitr. II 16). Von diesem Einkreisen hat natürlich auch der Zeus Ἐγκύκλιος seinen Namen, der uns bei Hesych überliefert ist[2]).

Es ist daher in keiner Weise verwunderlich, wenn die Wörter für «umkreisen» auch die Bedeutung «schützend umwandeln, schützen» annehmen (Eitrem 9 A. 5). Hierbei ist es interessant, daß dabei meistens ein göttliches Wesen die Umwandlung vollzieht, wodurch der sakrale Charakter noch besonders unterstrichen wird:

1. ἀμφιβαίνω:

A 37: κλῦθί μευ ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας Κίλλαν τε ζαθέην, Τενέδοιό τ' ἶφι ἀνάσσεις. Der Gott zieht selbst den Kreis, um seinen Temenos abzugrenzen und vor drohendem Unheil zu bewahren (Meister 122f.).

ι 198: ... ἱρεὺς Ἀπόλλωνος ὃς Ἴσμαρον ἀμφιβεβήκειν.

Aesch. Sept. 175: ἰὼ φίλοι δαίμονες λυτήριοι τ' ἀμφιβάντες πόλιν.

2. περιβαίνω:

Vgl. die Aphrodite Περιβασώ (Hesych). Wir wissen z. B., daß Telesilla der Göttin in Argos einen Tempel errichtete zum Dank für die Errettung der Stadt durch die Spartaner, vgl. Paus. 2, 20, 8 u. Tümpel, R. E. s. v.

3. ἀμφέπω:

Pind. Pyth. 9, 70: ἵνα καλλίσταν πόλιν ἀμφέπει (Kyrene).

Pind. Pyth. 5, 68: μυχόν τ' ἀμφέπει μαντήιον (Apollon).

[1]) Einige Beispiele aus Indien: Vgl. besonders die Zeremonien bei der Prüfung einer Baustelle: nach Aśval. Grihy. 2, 8, 11 geht man dreimal sprengend um die Stelle herum (*pradakṣiṇam parivrajan*, vgl. auch 2, 9, 7). — Zur Vertreibung von Dieben werden Häuser usw. umzirkelt, vgl. Sāmavidhāna Br. 2, 4, 2: *tena* (i. e. Stab aus Oleanderholz) *nagaram vā nigamam vā grāmam vā gosṭam vāgāram vā manasā dhyāyan parilikhennātrāniṣṭāḥ praviśanti.* — Vgl. auch Printz, Festschr. f. Jacobi 1925, 112, A. 2; ZII, 5, 97.

[2]) Eitrem, Beitr. II, 17, A. 4. Unwahrscheinlich die Erklärung bei Roscher, s. v. Zeus.

Eur. I. T. 1247: ἄμφεπε μαντεῖον χθόνιον (δράκων).

Soph. Ant. 1117: κλυτὰν ὃς ἀμφέπεις Ἰταλίαν (Bakchos).

4. In derselben Weise wird nun auch ἀμφιπολεῖν, ἀμφιπολεύειν verwendet, vgl.:

Hom. Hymn. 23, 1: Ἑστίη ἥτε ἄνακτος Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο Πυθοῖ ἐν ἀγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις.

Pind. Olymp. 12, 2: Ἱμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, Σώτειρα Τύχα.

Theokr. 1, 124: ὦ Πάν, ... εἴτε τύγ' ἀμφιπολεῖς μέγα Μαίναλον, vgl. Verg. Georg. 1, 17: *Pan, ovium custos, tua si tibi Maenala curae.*

Leonid. A. P. 7, 281, 1: Δίνδυμα καὶ Φρυγίης περικαέος ἀμφιπολεῦσα πρῶνας, ... μῆτερ.

Eryc. A. P. 6, 375: τὴν ἱερὴν Λάμψακον ἀμφιπολεῖς, Πρίηπε.

Orph. Hymn. 55, 17: θεὰ βασίλεια, εἴτε καὶ εὐλιβάνου Συρίης ἔδος ἀμφιπολεύεις.

Orph. Hymn. 57, 5: Ἑρμῆ, ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις.

Orph. Arg. 930: .. ὄφις .. πρέμνον ἀμφιπολεύει, das der Scholiast mit φυλάσσει erklärt. Vgl. auch die gleiche Verwendung von *cultor*, z. B. Catull 61, 1 (an Hymenaios): *collis o Heliconii cultor, Uraniae genus* ... (s. Kroll z. d. St.).

Wir schließen einige Fälle an, in denen mit dem schützenden Umwandeln ein liebevolles Sich-Kümmern, -Pflegen, -Sorgen verbunden ist, vgl. oben Theokr. 1, 124 im Vergleich zu Verg. Georg. 1, 17. Sehr gut, wenn auch übertragen, läßt sich dieser Doppelsinn σ 254, τ 127 nachfühlen, wo die von den Freiern bedrängte Penelope über Odysseus sagt: εἰ κεῖνός γ' ἐλθὼν τὸν ἐμὸν βίον ἀμφιπολεύοι, μεῖζόν κε κλέος εἴη ἐμὸν καὶ κάλλιον οὕτως.

Eine interessante Parallele aus Kreta ist die Gestalt des *Talos*[1]), des ehernen Wächters von Kreta, der ganz aus Erz gebildet war und bewaffnet um die Insel lief, vgl. Schol. z. Plat. Legg. I 624 B: ἐγένετο καὶ τούτων τρίτος ἀδελφὸς Τάλως, ὃς δὴ ἔνοπλος τὴν Κρήτην περιέναι φρουρῶν ἐλέγετο. Dazu Lukian Philops. 19: ὁ Τάλως ὁ τῆς Κρήτης περίπολος. Dreimal täglich umwanderte er die Insel, vgl. Apoll. I 119 (Frazer): οὗτος ὁ Τάλως τρὶς ἑκάστης ἡμέρας τὴν νῆσον περιτροχάζων ἐτήρει, während nach Ps.-Plat. Minos 320 C dies dreimal jährlich geschah. Hierbei suchte er durch Steinwürfe die Landung von Fremden zu verhindern. Auf Münzen der Stadt Phästus ist er stets geflügelt dargestellt, wodurch wohl seine Schnelligkeit angedeutet werden soll[2]). van der Kolf sagt ganz richtig, daß «Talos ein Wesen war, wie der goldene Hund von Kreta und wie der Minotauros, ein Wächter der ganzen Insel, wie es der Minotauros im Palast von Knossos gewesen sein sollte». Keine genügende Beachtung aber hat er der Umwandlung geschenkt. Ohne Zweifel handelt es sich um einen magischen Kreis, der die Insel vor bösen Einflüssen schützen sollte (beachte auch die Dreizahl!). Talos ist also ein *Amphipolos* oder *Peripolos* im wahrsten Sinne des Wortes. Es liegt nun außerordentlich nahe, als einen solchen «Herumläufer» auch den *Perithoos* aufzufassen. Über die metrische Dehnung vgl. Schulze, Quaest. ep. 221 A. 4. Wir haben oben gezeigt, daß bei Verbalkompositis die Grundbedeutung von περί vielfach noch fühlbar sein kann, so daß die allgemein verbreitete Deutung als der «sehr Schnelle» nicht unumstößlich ist. Wie schon Pott, KZ 7, 1858, 92 aufmerksam gemacht hat, hat schon das Altertum an einen «Herumläufer» gedacht, vgl. Eustath. p. 100, 45 (E. M. 668, 16): ἀπὸ τοῦ περιθεῖν· ... φησὶ ... Δία

[1]) Buslepp in: Roscher V, 22 ff. van der Kolf, R. E. IV, A. 2, 1932, 2081 ff.

[2]) Abb. b. Roscher aO., vgl. auch van der Kolf aO.

ὁμοιωθέντα ἵππῳ περιθεῖν τὴν αὐτοῦ μητέρα πειρῶντα. Da diese Erklärung natürlich nicht annehmbar ist, haben Pott und Mannhardt[1]) vermutet, daß Peirithoos nach seinem Vater Ixion benannt worden sei: man sah in ihm den sich drehenden Himmel, den Wirbelwind usw. (vgl. Roscher III 1764), Ansichten, die heute längst aufgegeben sind. Die neuerdings durch v. Blumenthal, OLZ 34, 1931, 785 versuchte Verbindung mit πείρινθος «Wagen» ist mit vollem Recht von Kretschmer, Gl. 22, 1934, 264 zurückgewiesen worden. Wir schließen also mit unserem Vorschlage direkt an den des Altertums an, den wir sachlich nur besser und einleuchtender unterbaut zu haben glauben.

In mehreren der oben angeführten Beispiele handelte es sich auch um einen kathartischen Umgang, der z. B. deutlich in der allgemeinen Reinigung, die die Mantineer nach der Abreise der Gesandten vornahmen, zum Ausdruck kommt, vgl. Polyb. IV 21, 8: κάθαρμον ἐποιήσαντο καί σφάγια περιήνεγκαν τῆς τε πόλεως κύκλῳ καὶ τῆς χώρας πάσης (Eitrem 6). Ähnlich Cato rust. 141. Der Begriff der Reinigung tritt besonders in der *lustratio populi* hervor, die wir nicht nur in Rom, sondern schon bei den Umbrern antreffen, vgl. Tab. Iguv. I B 10: *pune puplum aferum heries . . .*[2]). Gerade bei den Italikern wird nun auch «umkreisen» direkt im Sinne von «reinigen» gebraucht, vgl. Serv. zu Verg. Aen. VI 229: *circumtulit = purgavit; nam lustratio a circumlatione dicta est vel taedae vel sulphuris.* Non. p. 335: *circumlatus = lustratus, piatus*[3]). *Lustrare* wird seit der Kaiserzeit in diesem Sinne verwendet[4]). Daß wir diese Bedeutungsentwicklung speziell auf italischem Boden finden, hängt natürlich mit dem starken Hervortreten des kathartischen Umganges, besonders bei der *lustratio populi* zusammen, wodurch die übrigen Umwandlungsmotive stark in den Hintergrund gedrängt wurden. Andererseits hatten die Griechen in περικαθαίρειν einen besonderen Ausdruck, so daß bei ihnen die Bedingungen für einen ähnlichen Bedeutungswandel in keinem so starken Maße gegeben waren.

Aus Fällen wie Geop. I 14, 5 πάλιν ἐὰν ἐν τῷ χωρίῳ περιαγάγῃς ὑαίνης ἢ κροκοδείλου ἢ φώκης δέρμα, wozu es eine andere Fassung im Parisin. 23, 13 gibt περὶ τὸ χωρίον περιαγαγὼν ἅπαντα, kann man gut die weitere Entwicklung des Umganges erkennen[5]). Während man anfangs um die Grenzen der Felder herumwandelte, ging man dann innerhalb des Gebietes herum, wobei das Bestreben zutage trat, möglichst viele Punkte zu berühren. Oder aber man vergrub das Herumgetragene in der Mitte des Ortes bzw. durchquerte diesen nur noch, wobei natürlich auch an die sakrale Bedeutung des Durchquerens zu denken ist (Eitrem, Beitr. II 16). Diese Wandlung des Begriffes läßt sich gut Geop. XII 8 zeigen: τινὲς δὲ ὅταν κάμπαι πολλαὶ ὦσιν γυναῖκα καθαιρομένην εἰσάγουσιν εἰς τὸν κῆπον καὶ διὰ μέσου ἐξελθοῦσα εὐθέως ποιήσει ἀφανεῖς τὰς κάμπας. Ael. h. a. 6, 36 liegt das Endergebnis vor: γυνὴ . . . εἰ διέλθοι μέση τῶν λαχάνων. Anderer Art ist wieder Geop. I 14, 8: καὶ . . . χελώνην . . . περικομισάτω εἰς τὸν ἀμπελῶνα πάντα· ἐπειδὰν δὲ περιέλθῃς, τότε εἰς μέσον τοῦ ἀμπελῶνος πορευθεὶς θέτω ὑπτίαν ζῶσαν, ὀλίγην γῆν περιαμησάμενος αὐτῆς ὅπως μὴ δυνηθῇ στρέψασα ἑαυτὴν ἀποπορευθῆναι, womit sich Kauś. 12,6 vergleichen läßt: *udakulijam sampātavantam grāmam parihritya madhye ninayati* «Einen

[1]) Wald- und Feldkulte II, 84. Vgl. auch Eitrem 58.

[2]) v. Blumenthal, Die Iguvinischen Tafeln 4. Bücheler, Umbrika 85. — Aus dem Griechischen vgl. περιστίαρχος usw. bei Suidas s. v. Hierzu besonders Eitrem 177 f.

[3]) Bücheler 84 f. Eitrem 53. — [4]) Otto, Rhein. Mus. 1916, 24, 28.

[5]) Deubner, ARW 16, 129. Eitrem, Beitr. II, 6.

mit Wasser gefüllten Krug, wozu er die Neigen getan hat, trägt er um das Dorf herum und gießt ihn in der Mitte (des Dorfes) aus» (Caland 23). — So heißt περικαθαίρειν ursprünglich «von allen Seiten reinigen» (Deubner, Att. F. 180), später «innerhalb eines bestimmten Gebietes möglichst viele Punkte reinigen». Ähnlich im Lateinischen vgl. den bekannten Ritus zur Vertreibung der Pest in Massilia bei Serv. zu Verg. Aen. 3, 57: . . . *unus ex pauperibus . . . circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis* . . . (Deubner, Att. F. 186 u. A. 5). Mehrere der von Nilsson geschilderten Prozessionstypen sind vielleicht ebenfalls anfänglich Umgänge gewesen. Von größtem Interesse aber ist es, daß diese Entwicklung der Circumambulatio nicht etwa in eine verhältnismäßig späte Zeit gehört, sondern gerade schon in früher Zeit einsetzt: so findet die Umfahrt der Nerthus im ganzen Lande herum statt. Die Nordgermanen führen in später vorgeschichtlicher Zeit den Pflug über die Felder und begießen ihn mit Wasser (Wahle 158. Hoops I 625; II 131).

Die Umwandlung im Zauber.

Selbstverständlich ist der magische Kreis in der Zauberei sehr stark verbreitet[1]). Auf die interessante indisch-römische Parallele des Umpissens hat schon vor vielen Jahren Pischel in den Phil. Abh. z. 70. Geb. von Hertz 1888, 74ff. aufmerksam gemacht: vgl. Petron 62: *circumminxit vestimenta sua.* Pāraskara 3,7 1: *utūlaparimehaḥ. svapato jīvaviśāṇe svam mūtramāsicyāpasalavi triḥ pariśincan parīyāt* . . . . . «Das Umpissen des Knechtes. Während er schläft, soll der Herr in das Horn eines Tieres seinen Urin lassen und links herum dreimal besprengend umhergehen . . .» (Stenzler). Es liegt deutlich ein Bannkreis vor. — Plinius berichtet uns öfters, wie mit einer Schwertspitze um die Zauberpflanzen, bevor sie gepflückt wurden, Kreise gezogen wurden, vgl. XXV, 167: *hanc si ferro circumscriptam effodiat aliquis* . . .[2]): dadurch bringt man den heiligen Gegenstand in seine Gewalt; gleichzeitig werden aber auch feindliche Dämonen, die das Vorhaben hindern könnten, ferngehalten. Von all den anderen zahlreichen Zauberriten seien besonders die Schlangenbeschwörungen hervorgehoben, die im Altertum sehr beliebt waren und von den herumziehenden Gauklern vorgeführt wurden[3]), vgl. Plin. XXII, 60: *si terram surculo heliotropii circumscribat aliquis, negant scorpionem egredi.* Vgl. auch Ps.-Arist. de mirab. 151: ἐν Τήνῳ δέ ποτέ φασιν ὄφιν... ἀναιρεθῆναι ὑπὸ γυναικός, γενέσθαι δὲ τὸν θάνατον τοιόνδε· γυναῖκα κύκλον γράψασαν καὶ τὰ φάρμακα θεῖσαν εἰσβῆναι εἰς τὸν κύκλον ... εἶτα μιμεῖσθαι τὴν φωνὴν τοῦ θηρίου· τὸ δ' ἀντᾴδειν καὶ προσιέναι... ὡς προσῆλθεν εἰς κύκλον αὖον γενέσθαι αὐτόν. Von den vielen Verwendungsmöglichkeiten der Zauberringe berichtet eingehend Lukian navig. 42. Auch der Kranz wird häufig benutzt (Deubner, Kranz 90ff.). Wenn die Zauberer sich bekränzen, so ist dies wohl mit Deubner als ein Abwehrmittel gegen den beschworenen Gott oder Dämon aufzufassen[4]).

[1]) Über Fasten zur Stärkung des Orenda vor Ziehung des magischen Kreises vgl. Arbesmann RVV 1929, 66 ff.

[2]) Weitere Belege bei Eitrem 20. Meistens wird hierbei *circumscribere* verwendet, vgl. Plin. 23 103; 25, 107; 25, 148; 28, 46; 34, 151.

[3]) Blümner, Fahrendes Volk im Altertum 22, 47.

[4]) Ähnlich auch der Gebrauch des Kreises. Nach Ermann (Die Rel. der Ägypter 1934, 303) steht der ägyptische Zauberer während der ganzen Zauberhandlung in einem Kreis, vgl. auch Eitrem 19. — Ungeklärt ist noch die Frage, inwieweit man die ornamentale Verwendung des Kreises auf

Kurz wollen wir noch einen Blick auf das Zaubergerät werfen, soweit es mit dem Zauberkreise in Verbindung steht. Bekannt ist die magische Verwendung der *Iygx*[1]), die besonders im Liebeszauber eine große Rolle spielt. Sie besteht aus einem Rade (oder einer Scheibe) mit zwei Löchern im Mittelpunkt, durch die ein Faden gezogen ist. Hält man die Schleife in der einen, die beiden Enden des Fadens in der anderen Hand, so wird, je nachdem die Spannung erhöht oder vermindert wird, das Rad in rasche Bewegung gesetzt. Wir finden die Iygx oft auf Vasen als Attribut des Eros dargestellt, vgl. die rotfigurige Hydria des Meidias in Florenz (Ende des 5. Jahrh. a. Chr.), auf der Himeros vor dem im Schoß der Aphrodite liegenden Adonis das Liebesrädchen surren läßt (Abb. Gow 4f.). Derartige Rädchen sind auch gefunden worden (Gow Abb. 8, 9, 10). Aus der Literatur sei vor allem an den Refrain des zweiten Gedichts von Theokrit v. 17ff. erinnert: ἴυγξ ἔλκε τὺ τήνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα[2]). Verwandt hiermit ist ferner der *Rhombus*, der in demselben Gedicht V. 30 erwähnt wird, der aber nach Gow nicht, wie bisher im allgemeinen angenommen wurde, mit der Iygx identisch ist, sondern gemäß der bei Diogenian gegebenen Definition[3]) eher mit dem australischen *turndun* und dem *bullroarer* des modernen England zu vergleichen ist, die eine rhombenähnliche Gestalt haben und vermittelst eines daran befestigten Strickes in eine Kreisbewegung versetzt werden. Eine große Bedeutung haben natürlich auch die Zauberringe, von denen zwei ausführlich bei Wünsch[4]) besprochen sind. Die auf ihnen dargestellten Zauberzeichen sollen natürlich ihre Wirkung steigern. Schließlich sei auch an die bei Wünsch Taf. 2, Fig. 8 abgebildete Bronzescheibe erinnert, die, wie die sorgfältige Rundung beweist, ebenfalls gedreht werden sollte. Wahrscheinlich diente sie zur Erforschung der Zukunft[5]).

Eine wirkliche Hexe und Zauberin ist nun, wie mit Recht Radermacher, SWA 178, 1 (1915) 8 A. 4 ausgeführt hat, *Kirke*. Über die Etymologie des Namens hat ausführlich Güntert (Kalypso 15f.) gehandelt. Mit Recht lehnt er die auch in neuerer Zeit[6]) wieder empfohlene Deutung Kirke = «Weberin» zu κρέκω aus sprachlichen und sachlichen Gründen ab. Er selbst faßt mit v. Wilamowitz (Ilias u. Homer 488) den Namen als Vogelbezeichnung und stellt ihn somit zu κίρκος «Habicht». Gegen diese Deutung ist nichts einzuwenden. Wir hätten also in dem Namen, wie Radermacher gezeigt hat, noch einen Nachhall an die alte Hexe, die im Märchen oft Tiergestalt annimmt. Als Parallele könnte man die *striges* heranziehen, die ja gerade in Griechenland als Vögel erscheinen (R. E. s. v.).

Wenn wir im Folgenden einer anderen Deutung den Vorzug geben, so geschieht dies einzig und allein aus dem Grunde, weil sie uns dem eigentlichen Wesen der Kirke noch etwas gerechter zu werden scheint. Fick hat KZ 44, 1911, 345f. den Namen mit

Vasen usw. als magische Zeichen deuten kann (Hempel, Kreis 1283); völlig ausgeschlossen ist es im Hinblick auf die Augenschalen nicht. Auch die mit dem Kreis in enger Beziehung stehende Schnur- und Bandkeramik ist in dieser Hinsicht erklärt worden, vgl. Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 43. Hdwtbch. d. deutschen Aberglaubens VII, 1935—36, 1215.

[1]) Gow JHS 54, 1934, 1ff. — Über die Verbindung mit dem Wendehals vgl. besonders Gossen R. E. X, 1384ff.

[2]) Hierher wohl auch der Dionysos *Iyggies*, vgl. Eitrem 56, 59.

[3]) ῥόμβος. δῖνος, κῶνος οὗ ἐξῆπται τὸ σπαρτίον.

[4]) 6. Erg. d. Jahrb. Arch. Inst. 1905, 15, 26ff. — [5]) Wünsch 45. Gow 11ff.

[6]) Schrader-Nehring II, 632.

κρίκος-κίρκος in Verbindung gebracht, das urverwandt mit lat. *circus* ist. Diese Erklärung mußte aber energisch zurückgewiesen werden[1]), da Fick die Kirke als Göttin des Tierkreises, des Jahres auffaßte, was sich sachlich nicht rechtfertigen läßt. Das Richtige hat schon Krause 274 gesehen, der vermutet, daß der Name von dem Zauberkreise hergenommen sei[2]). Nach Solmsen (Rhein. Mus. 60, 1905, 636) ist Kirke sprachlich die einzig mögliche Form, die zu κίρκος gebildet werden kann. κίρκος ist ein altes Wort. Denn κιρκόω findet sich schon bei Aesch. Prom. 74[3]). Allerdings kommt häufiger κρίκος vor; doch gibt es bezüglich der Umstellung von Liquida + Vokal mehrere Parallelen (Brugm.-Schwyz. I 267). Wichtig ist nun aber vor allem, daß κρίκος die Bedeutung «Zauberring, -kreis» hat. In den Pap. Gr. Mag. (ed. Preisendanz I 190 u. Taf. III) finden wir einen Papyrus, der eine der üblichen Zauberformeln enthält, wobei nach der Verfluchung der Zauberkreis selbst dargestellt ist: λαβὼν χάρτην ἱερατικὸν . . . καὶ σιδηροῦν κρίκον θὲς ἐπὶ τὸν χάρτην τὸν κρίκον καὶ ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν αἶρε τύπον τοῦ κρίκου τῷ καλάμῳ. Daß auch κίρκος den Zauberkreis bezeichnet, geht aus einem Papyrus (Pap. Mag. Lond. I 121, 299)[4]) hervor, auf dem von κίρκα ἢ καταδέσματα die Rede ist[5]).

Zur Stützung unseres Vorschlages müssen wir noch fragen, ob auch sonst die Bedeutung des Zauberkreises in den Namen sich widerspiegelt. Wir erinnern zunächst an die römischen Gaukler, die *circulatores*, die sicher vom Zauberkreis her ihren Namen bekommen haben[6]): wissen wir doch, daß sie z. B. Schlangen vorgeführt haben, vgl. Paul. Dig. 47, 11, 11: *serpentes circumferunt et proponunt.* Dann aber ist vor allem der Wundertäter *Honi* heranzuziehen, der uns im Talmud entgegentritt, und der deshalb «Kreiszieher» genannt wurde, weil, «wenn er mit Erfolg Regen herabflehte, zuerst auf der Erde einen Kreis zog, innerhalb dessen er sich beim Gebet stellte»[7]). Mit Lewy wird man annehmen müssen, daß durch den Kreis ein Zwang auf Gott ausgeübt werden sollte; aber gleichzeitig werden dadurch auch schädliche Dämonen ferngehalten worden sein (Scheftelowitz). Ähnlich dient in einer arabischen Legende der Zauberkreis als Mittel zur Hervorbringung einer Wasserquelle, vgl. Goldziher, I., Festschr. f. Kuhn 1916, 84[8]). Wie auch Zauberstriche in der Magie von Bedeutung sind, zeigt u. a. kymr. *swynwr* zu lat. *signum* (Pedersen, KG I 223) «Zauberer», eigentlich «Zeichenmacher», ferner čech. *čert* «Teufel», *čary* «Zauberei» zu *črta* «Strich», *čert* also eigentlich der «Strich-

[1]) Kretschmer, Gl. 5, 1914. 302.

[2]) Vgl. auch Eitrem 59. Güntert aO. 15, A. 5.

[3]) σκέλη δὲ κίρκωσον βίᾳ.

[4]) Dazu die Abbildung eines Vogels, um den in vier Kreisen eine magische Formel herumgelegt ist.

[5]) Selbstverständlich gehört κίρκος «Habicht» ebenfalls zu κίρκος «Kreis». Es soll damit auch wieder auf die kreisende Bewegung angespielt werden, vgl. oben über den Geranostanz.

[6]) Marbach 24. Blümner aO. 8. Eitrem 22. Lewy, H., Philolog. 84, 1929, 380. Havers, Gl. 25, 1936, 108. — Von den bisherigen Deutungen ist die des Thes. III, 1106 «*is qui circumeundo artem exercet*» (cf. auch W.-H. 220) trotz der griech. πλάνοι mit Recht von Lewy abgelehnt worden. Diskutabler ist die ebenfalls im Thes. gegebene «*qui homines circum se colligit*». *Circulus* kann einen Kreis von Menschen bedeuten, «wie ihn müßig Umhergehende zu bilden pflegen, um sich zu unterhalten oder zu betrachten, das ihre Neugierde reizt» (Kroll, Cic. Brutus 200; vgl. auch R. E. Suppl. VI, 1935, 1282); ebenfalls vgl. Friedländer, Petron 252. Der Ausdruck würde in alte Zeiten zurückreichen, in der die *circulatores* noch nicht in einer festen Bude oder in einem Theater, sondern auf der Straße auftraten.

[7]) Scheftelowitz, Altpers. Rel. 77. Lewy aO.

[8]) Vgl. auch Festschr. f. Nöldecke 1906, I 308.

macher», wenn man nicht mit Mikkola, W. u. S. 2, 1910, 218 an Verwandtschaft mit lit. *kereti* denken will[1]). Wie nach Scheftelowitz den Zeitgenossen Honis die Bedeutung des Zauberkreises nicht mehr ganz deutlich war, so ist auch im Altertum der ursprüngliche Sinn des Namens Kirke frühzeitig in Vergessenheit geraten. Bedingt ist dies natürlich durch die Erzählung in der Odyssee, in der Kirke nicht mit Zauberkreisen, sondern Zaubertränken usw. operiert (Eitrem 59).

Eine große Rolle spielt hierbei der Schadenzauber. Man schließt eine Person durch einen magischen Kreis ein und bekommt sie dadurch in seine Gewalt (Bannkreis). Vor allem gehören hierher die Kreise der zahlreichen Dämonen, in die der Mensch hineingeraten kann[2]). Als Musterbeispiel mag der Tanz der Erinyen um den Orest bei Aesch. Eum. 306ff. gelten: ὕμνον δ' ἀκούσῃ τόν δε δέσμιον σέθεν· ἄγε δὴ καὶ χορὸν ἄψωμεν ... 368ff.: δόξαι δ' ἀνδρῶν καὶ μάλ' ὑπ' αἰθέρι σεμναί τακόμεναι κατὰ γᾶς μινύθουσιν ἄτιμοι ἡμετέραις ἐφόδοις μελανείμοσιν ὀρχησμοῖς τ' ἐπιφθόνοις ποδός[3]). Ähnlich auch ἀμφιπολεύειν, vgl. υ 78: καὶ ῥ' ἔδοσαν στυγερῇσιν Ἐρινύσιν ἀμιφιπολεύειν, womit man die bei Hesych überlieferte Erklärung ἀμφιπολεύειν· ἐργάζεσθαι vergleichen möge. Daß ἀμφιπολεύειν an dieser Stelle als ein «bedienen, pflegen» aufzufassen sei, das dann mit Ameis-Hentze z. d. St. euphemistisch zu deuten wäre, erscheint im Hinblick auf die Oreststelle fraglich.

Im Laufe der Entwicklung gehen dann aus den Dämonen Abstrakta hervor; in vielen zum Teil erstarrten Redewendungen kommt die einstige sinnliche Bedeutung noch unmittelbar zum Ausdruck, bisweilen etwas verschleiert, für den aber, der die Sprache zu belauschen versteht, noch deutlich erkennbar. Wie das bekannte φόβος ἐνέπεσε noch die Erinnerung an den Scheucher bewahrt hat, der den Menschen anfällt[4]), so gibt es auch viele Wendungen, in denen auf das «Umstricken, Umkreisen» feindlicher Dämonen angespielt wird[5]). Nur ist zu beachten, daß bei den mit dem magischen Kreis zusammenhängenden Redensarten die Erinnerung an den Kreis zurückgedrängt und die Vorstellung des plötzlichen Überfalls in den Vordergrund gerückt ist. Daraus erklärt sich die Bedeutungsentwicklung von «umkreisen» zu «befallen, überkommen». Vgl. z. B.

Z 355: ... ἐπεί σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν ...

ϑ 541: ... μάλα πού μιν ἄχος φρένας ἀμφιβέβηκεν·

(Meister 123). Ähnlich ἀμφιπολεῖν. Von den zahlreichen Beispielen (s. oben) sei als Muster nur Pind. Pyth. IV 158 hervorgehoben: ἀλλ' ἤδη με γηραιὸν μέρος ἁλικίας ἀμφιπολεῖ, das interessanterweise die Scholien mit περικυκλεῖ καὶ περιέχει wiedergeben. Als Dämon nennt das Alter schon Hesiod Theog. 225; in Gades hatte es einen eigenen Altar (Usener, Göttern. 366), und auf einer rotfigurigen attischen Vase im Louvre ist es als alter Mann abgebildet (Kretschmer, Gl. 13, 103).

Näher müssen wir noch auf die indischen Verhältnisse eingehen, da hier der Schadenzauber ganz besonders ausgeprägt ist[6]). So wird z. B. KauśS 36, 19 zur Be-

[1]) Brückner KZ 48, 1918, 174. Güntert, Von der Sprache etc. 13. — [2]) Ebeling bei Ebert I 346.

[3]) «Giftige Zauberkreise» v. Wilamowitz, Griech. Trag. II, 272. Kranz 147.

[4]) Usener, Götternamen 375.

[5]) Hier berührt sich sehr eng Kreis- und Netzmotiv. Äsch. Prom. 1078 spricht von dem δίκτυον Ἄτης, Horaz carm. III 24, 8 von den *laquei mortis*. Indische Parallelen s. unten.

[6]) Daß Bannkreis und Fessel nicht voneinander getrennt werden können, lehrt deutlich AV 19, 66: *áyojālā ásurā māyíno 'yasmáyaiḥ pāśair aṅkíno yé caranti* «die mit ehernen Netzen versehenen, zauberkundigen Asuras, die gekrümmt mit ehernen Schlingen umherwandeln» (Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 7).

siegung der Nebenbuhlerin eine bestimmte Substanz um ihr Bett gegossen: *śayanam anuparikirati*. Vgl. ferner den Satz, den der Adhvaryu nach Vollführung mehrerer magischer Handlungen spricht, vgl. TS 1, 2, 5, 1: *parilikhitam rakṣaḥ parilikhitā arātaya idam aham rakṣaso grīvā api krintāmi* «The Rakṣas is enclosed, the evil spirits are enclosed. Thus I cut the neck of the Rakṣas» (Keith 25); vgl. ferner TS 6, 1, 8, 3; 2, 10, 1. MaitrS 3, 7, 7. Vor allem beim Würfelspiel kommt dem magischen Kreis eine große Bedeutung zu. Es sei an den Spiel- oder Spielerkreis[1]) erinnert, durch den der Spieler in die Gewalt des Spielhalters kommt, und den er nicht verlassen kann, bis er allen Verpflichtungen nachgekommen ist. Berühmt ist eine schon oft behandelte Stelle aus dem Drama Mrcchakātika, das dem Śūdraka zugeschrieben wird (ed. Boehtlingk 1877, 31), in dem der Spielhalter um einen Bader den Kreis zieht, worauf dieser antwortet: «Wie! Man hat mich in den Spielerkreis festgebannt! Ha! Dies ist eine Übereinkunft, die wir Spieler halten müssen»[2]). Hierher gehört nun auch RV X 34, 14, wo der Spieler sich von der Herrschaft der Würfeldämonen mit folgenden Worten zu befreien sucht: *má no ghoréṇa caratābhí* «Nicht bedrängt uns mit eurer furchtbaren Zauberkraft» (Hillebrandt 111)[3]). Daß *abhicar* hierbei wirklich als ein «Umwandeln» aufzufassen ist, geht deutlich aus RV X 116, 9 hervor: *áyā íva pári caranti devá* «Wie die Würfe gehen herum die Götter». Wie KauśS 47, 4 ausdrücklich bezeugt, finden diese *abhicāras* unter Zuwendung der linken Seite (*savyāni*) statt[4]). Es liegt also ein Bannkreis, ein Überwältigen vor, eine Nuance, die der Grundbedeutung von *ambhi* eigen ist und im Indischen nur stärker ausgebaut wurde. — Von derartigen Fällen aus ist *abhicar* überhaupt der t. t. für Schadenzauber jeder Art geworden, wobei selbstverständlich später an den eigentlichen Sinn nicht mehr gedacht worden ist. Das im AV 2, 11, 2 auftauchende *pratyabhicaraṇa* kann natürlich gebildet worden sein, als *abhicar* seinen Bedeutungsinhalt schon erweitert hatte. Doch ist es sehr wohl möglich, daß ursprünglich die Erinnerung an den Zauberkreis noch vorhanden war, *pratyabhicaraṇa* also eigentlich «dagegen kreisend» bedeutet. Wie gerade auch beim Gegenzauber die Circumambulatio verbreitet ist, zeigt KauśS 39, wo dreimal mit nicht flüssiger gerührter Milch die Fußknöchel der bezauberten Puppe umgossen werden (13: *triḥ ... gulphān parişincati*); darauf löst der Zauberer mit einer eisernen Zange die Bande des Zaubers, indem er herumschreitet (15: *parikramya*); schließlich umzieht er mit einem mit schwarzen Ochsen bespannten Pflug die Stelle des Zaubers (29: *kṛiṣṇasīrena karṣati*)[5]). Vgl. auch KauśS 52, 4: *vacā baddhāya bhūmi parilekham* «um einen, der durch eine Beschwörung gefesselt ist, macht er einen Umriß in der Erde» (Caland 179). An das Umkreisen von Dämonen erinnert auch RV I 52, 6: *pārīm (indram) ghriṇá carati* «Hitze überkommt Indra», das Sāy. mit *parito vyāpnoti* «von allen Seiten erfüllt» umschreibt.

Wer zaubert und gaukelt, kann nicht nur schaden und verderben, sondern auch betrügen und täuschen. Diese allgemein bekannte Bedeutungsentwicklung läßt sich in all den Fällen noch gut nachfühlen, in denen die Art des Zaubers noch kenntlich ist. Θ 278 breitet Hephästus ein von ihm gefertigtes, unsichtbares (V. 280) Netz im Schlafgemach des Ares und der Aphrodite aus, um sie damit zu fangen: ἀμφὶ δ' ἄρ' ἑρμῖσιν

[1]) *dyūtamaṇḍala, dyūtakaramaṇḍalī*.

[2]) Böhtlingk 31. Vgl. auch Pischel aO. Lüders, Würfelspiel 10. Zachariä, Z. d. Vereins f. Volkskd. 1925—26, 149 ff. — [3]) *mā gacchata* Sāy. — [4]) Eitrem 45. Caland 159, A. 6.

[5]) Hillebrandt, Rituall. 179.

χέε δέσματα κύκλῳ ἀπάντῃ. Dieses Netz, das der Gott κακὰ φρεσὶ βυσσοδομεύων (V. 273) und κεχολωμένος (V. 276) gemacht hat, wird V. 276 δόλον, 281 δολόεντα und 296 δεσμοὶ τεχνήεντες genannt. Ähnlich heißen auch die Rundtänze der Erinyen bei Aesch. Eum. 112, 147 «Fallen und Netze» (ἐξ ἀρκύων πέπτωκεν), die den ahnungslosen Orest zu Fall bringen sollen (V. 377). Im Laufe der Entwicklung können diese Ausdrücke ganz allgemein die Bedeutung «betrügen, täuschen» annehmen, ohne daß noch an ein wirkliches Umstricken[1]) und Umkreisen gedacht zu sein braucht. In diesem Sinne wird *circumscribere*, dessen häufige Verwendung in der Magie oben erwähnt worden ist, gebraucht; so z. B. schon bei Cic. ac. 2, 46: *fallacibus et captiosis interrogationibus circumscripti atque decepti quidam*; weitere Beispiele Thes.L.L.III 1162. Ebenso *circumscriptio* ebda. 1164. *Circumscriptor* kommt nach dem Thes. aO. überhaupt nur (ab Cic.) in der Bedeutung «fraudatus, nebulo» vor. Ähnlich bedeutet περιγράφειν ursprünglich etwa «umschreiben, umzeichnen», vgl. die bekannte Geschichte bei Her. 8, 137, nach der Perdikkas einen Sonnenstrahl umzeichnet (περιγράφει τῇ μαχαίρῃ ἐς τὸ ἔδαφος τὸν ἥλιον) und dann in seinen Busen schöpft. Vgl. auch Ael. v. h. 4, 15, wo ein an den Füßen kranker Ringer, der einen Kreis um sich gezogen hatte (περιγράφων ἑαυτῷ κύκλον), von den anderen nicht herausgezogen werden konnte[2]). In den ägyptischen Papyri ist das Wort fast ein t. t. für «betrügen, übervorteilen, veruntreuen» geworden. Eine häufige Wendung in Verträgen ist z. B. δίχα παντὸς δόλου καὶ φόβου . . . καὶ περιγραφῆς πάσης. Weitere Belege bei Preisigke, Wtbch. d. griech. Papyrusurkd. II 291. Ein διαθηκῶν περιγραφεύς (Gloss. III 334, 36) entspricht genau Cic. Cat. 2, 7: *quis testamentorum subiector, quis circumscriptor . . . inveniri potest.* Bezüglich *circulator, circulo, circulus* s. Thes. L. L. III 1107.

Begrüßungstänze.

Auch im Verkehr der Menschen untereinander wird die Circumambulatio vielfach geübt. Bekannt sind die sog. Begrüßungstänze der Primitiven, die heutzutage meist nur als eine bloße Ehrenbezeugung aufgefaßt werden, denen ursprünglich aber ein tieferer Sinn zukam. Denn die Begegnung mit einem Fremden, Unbekannten oder einem Häuptling kann stets große Gefahr mit sich bringen, besonders ihr böser Blick vermag großes Unheil anzurichten. Um sich gegen dieses «Fremdlingstabu und Häuptlingstabu» zu schützen, wird ein Kreis gezogen[3]). Aber auch nach indogermanischer Auffassung wird fremden Personen eine unheilwirkende, zauberische Kraft zugeschrieben. «Diese Macht zu bannen, ist Aufgabe des Initiators»[4]). Besonders ist die Umwandlung zum Zeichen

[1]) Vgl. Xen. Cyrup. I, 6, 40 δίκτυα δυσόρατα ἐνεπετάννυες «du stelltest heimtückisch nach» (Scheftelowitz aO. 3).

[2]) Dieselben Dienste leistet auch eine Umzäunung, vgl. Anthropos 14—15, 1919—20, 1006 f., wonach bei den Šipáia-Indianern ein Mörder um seine Wohnung einen runden Zaun aus Paxiula-Latten macht, an denen die gegen ihn gerichteten Zauberpfeile abprallen.

[3]) Heiler, Gebet 92 ff. Nieuwenhuis, Intern. Arch. f. Ethnol. 23, 1916, 233.

[4]) Goldmann 216. Schrader-Nehring I, 412. — Daß man bisweilen auch an dem Mana des Fremden Anteil bekommen, also in den Dunstkreis des Heiligen gelangen will, spielt ebenfalls mit. Als Muster hierfür gelte die Geschichte von Ampābali, die sich von Buddha unter Zuwendung der rechten Seite entfernte (Simpson 64). Wenn Rāma seinen Stiefvater und seine Stiefmutter bei seinem Weggang *pradakṣiṇam cakāra* (Ram. II, 25, 44), so sollen wohl seine Angehörigen vor Unheil geschützt werden. Keltische Parallelen bei Hillebrandt, Circumamb. 6; vgl. auch Sartori II, 177, wonach in Oldenburg eine alte Dame an der Tür jede von ihr weggehende Person umwandelte.

der «Hochachtung» aus dem indo-iranischen Kulturkreis bekannt, wo *pari-gam* und *pari-i* in diesem Sinne verwendet werden[1]); auch *pari-car* kommt in der Bedeutung «Huldigung» vor (s. PW s. v. *car*). Doch muß diese Sitte zur Zeit Zarathustras schon abgekommen sein, da *pari-gam* in den Gäthas meist nur das «verehrungsvolle Nahen» bedeutet[2]). Wie die persischen Großkönige wurden auch die römischen Kaiser auf diese Weise geehrt vgl. die Begrüßung des Caligula durch Vitellius bei Suet. Vitell. 2: *capite velato circumvertensque se deinde procumbens*[3]). Zum Zeichen der deditio umkreist nach Plut. Caes. 27 Vercingetorix dreimal den Sessel Caesars vgl.: ὁ . . . Οὐεργεντόριξ ἀναλαβὼν τῶν ὅπλων τὰ κάλλιστα καὶ κοσμήσας τὸν ἵππον ἐξιππάσατο διὰ τῶν πυλῶν καὶ κύκλῳ περὶ τὸν Καίσαρα καθεζόμενον ἐλάσας. Ähnlich pflegte auch der Clan mit gezogenem Schwerte mehrmals im Laufschritt den Häuptling beim Antritt seiner Würde zu umkreisen (Haberlandt 10); ebenso ist das «*Berennen des Lehnstuhls*» im Mittelalter aufzufassen. — Daß auch bei den Griechen ähnliche Sitten im Gebrauch gewesen sein müssen, zeigt die interessante Notiz im E. M.: ἀμφιπολεῖν· ἀσπάζεσθαι. Bisweilen können Begrüßungstänze auch reine Freudenäußerungen sein (Bloch 43); doch spielen diese für uns keine Rolle, da sie nicht in das Gebiet der Circumambulatio gehören.

Die Seelenrotation.

In Fällen wie Plan. 21: ψυχὴ μακάρων ἀμφιπολεῖ θαλάμους ist die Bedeutung der kreisenden Bewegung im allgemeinen kaum verkannt worden (s. die Lexika). Es handelt sich um die Seelenrotation, die besonders bei den Orphikern weit verbreitet war. Durch den κύκλος wird die Seele von allen Übeln gereinigt. Die Kreisbewegung ist also rein kathartisch aufzufassen. Da es sich aber um keine Circumambulatio im eigentlichen Sinne handelt, wollen wir nicht näher darauf eingehen[4]).

Die dienende Gottheit.

Der sakrale Charakter unserer Wortsippe ist ausdrücklich in der oben zitierten Festusstelle bezeugt: mit *anculi* und *anculae* werden nämlich dienende Götter bezeichnet; ἀμφίπολος, προ(σ)πόλος werden ebenso verwendet (Lobeck Aglaoph. II 1234 f.). Bei dem Begriffe «dienende Gottheit» denken wir zunächst an die zahlreichen Götter und Dämonen, die ihren Platz zwischen Himmel und Erde haben, und die den Verkehr zwischen Göttern und Menschen vermitteln vgl. Apul. de gen. Socr. p. 674: *sunt quaedam divinae mediae potestates, quae vectores hinc precum inde donorum utriusque interpretes.* Vor allem ist hierher die Götterbotin *Iris* zu ziehen. Bei Homer ist sie Dienerin aller Götter, speziell des Zeus und der Hera. Eine Inschrift auf Thera und auf dem Thron in Amyklai weisen vielleicht auf einen Kult hin, der aber bestimmt niemals große Bedeutung erlangt hat. Trotz der Bedenken von v. Wilamowitz (Glaube I 263) muß sie irgendwie mit dem Regenbogen zusammenhängen[5]). Etymologisch gehört Ἶρις, Ϝῖρις zur

[1]) Lommel, H., Zarathustra 241.

[2]) Wesendonk, Das Weltbild der Iranier 1933, 85. Lommel, Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1934, 74.

[3]) Doch ist hier auch die Nachahmung des Götterkultes zu beachten, wie schon Sueton richtig bemerkt hat: *primus C. Caesarem adorare ut deum instituit* (Eitrem 24).

[4]) Eitrem 59 u. A. 2. Hempel, Kreis 1283. Scheftelowitz, Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. 29, 128.

[5]) Bechtel, Hermes 45, 1910, 158; Lex. 181.

Wz. *ṷei* «drehen, biegen», die vor allem in ai. *veṣṭi* usw. vorliegt und in ihrer Verwendung somit einige Verwandtschaft mit ἀμφίπολος zeigt[1]).

Daneben gibt es eine ganz andere Gruppe, die zum größten Teil auf den Dienst der oberen Götter beschränkt ist. L. v. Schröder (Ar. Rel. II 628) hat dies klar zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: «Es ist nichts Seltenes, daß ein größerer Gott umgeben oder begleitet ist von Helfershelfern niederen Ranges, die derselben Sphäre angehören wie er, desselben Wesens sind resp. einzelne Seiten seines Wesens und seiner Tätigkeit darstellen. So begleiten den indischen Sturmgott Rudra-Śiva die wesensverwandten Maruts, seine Söhne, Gefährten und Helfer zugleich...». Daß diese Vorstellungen uralt sein müssen, hat Güntert (Weltk. 192 ff.) ausführlich dargelegt. Der baltische Gewittergott wird von seinen 9 Söhnen, der litauische Perkunas von seinen 5 Söhnen begleitet. In Indras Gefolge erscheinen häufig die Maruts, die ihm bei seinen Kämpfen beistehen, *gaṇa*, *śardhas*, *devānām viśaḥ* genannt. Besonders Varuna erscheint mit Gefolge: seine *spaśaḥ* «Späher» sollen ihm die Vergehen von Göttern und Menschen melden (RV I 25, 13; VI 67, 5; VII 87, 3). Wenn auch nach Foy[2]) der Einfluß menschlicher Verhältnisse nicht geleugnet werden kann, so hält Güntert doch die «Grundvorstellung, daß der Götterkönig sein Gefolge haben müsse, für alt und bereits arisch». Das die Tätigkeit der Späher bisweilen ausdrückende Verbum *car* (RV X 10, 8 = AV 18, 19) klingt entfernt an die Bezeichnung *anculi*, ἀμφίπολος an.

Eine große Rolle spielen die dienenden Gottheiten in der römischen Religion. Mit Wissowa 22 kann man aus den alten Gebetsformeln der Pontifikalschriften schließen, «daß man gern um eine Gottheit einen Kreis untergeordneter, dienender Gottheiten gruppierte, so wie noch bei den Piacularopfern der Arvalbrüder neben den höheren Gottheiten auch die *famuli divi* ihre Opfer erhalten; als solche *famuli* oder, wie sie in der sakralen Sprache heißen, *anculi* und *anculae* der betreffenden Götter werden wir die Virites Quirini und Moles Martis, wohl auch die Herie Iunonis und Here Martia ansehen dürfen . . .». Nach Wissowa hat diese Rangordnung der Götter auch die Scheidung der Opferpriester in *flamines maiores* und *minores* beeinflußt, die für die römische Religion ja von großer Bedeutung gewesen ist. Über etruskische dienende Göttinnen vor allem aus dem Kreis der Turan vgl. Herbig (Mitt. Schles. Ges. f. Volkskd. 23, 1922, 16 f.); Thulin (Die Götter des Mart. Capella 1906, 45).

Weit verbreitet ist die dienende Gottheit im ägäischen Kulturkreis. Hier handelt es sich besonders um tiergestaltige Dämonen wie Löwen, Stiere, Widder, Esel, Sphingen, Greifen, Schlangen, Tauben usw., bisweilen auch Mischwesen, die zwar aufrecht gehen, aber tierisch gebildet sind. Alle diese befinden sich im Gefolge der kretischen Göttermutter[3]), die häufig als Tier- speziell Löwenbändigerin erscheint, wodurch der untergeordnete Charakter dieser Wesen gut zum Ausdruck gebracht wird. Sie ziehen ihren Wagen (Karo Abb. 91) oder es sind Wächter wie die Greifen des knossischen Thronsaales oder die Löwen am Löwentor in Mykene, oft bringen sie auch Gaben dar, in langem Zuge der Gottheit sich nahend (Karo Abb. 87 usw.). Niemals werden diese Dämonen verehrt; ihr übermenschlicher Charakter aber ist auf den Darstellungen stets

[1]) Fröhde BB 21, 1896, 202. W.-P. I, 226. Falsch Osthoff ARW 11, 1908, 44 ff.

[2]) Die königliche Gewalt nach den ai. Rechtsbüchern 1895, 5.

[3]) Schweitzer, Antike 2, 1926, 302. Karo in: Ebert XI 93; Religion d. ägäischen Kreises 1920 mit Abb.

kenntlich, kommt auch schon dadurch zum Ausdruck, daß sie bisweilen ebenfalls als Tierbezwinger erscheinen (Karo Abb. 80 passim). Bekannt ist ferner aus Kreta der Tanz der Kureten um das Zeuskind (Callim. Hymn. Iov. 52 ff.). Auf einem römischen Relief (Abb. Weege Tanz 42) sehen wir diese dienenden Gottheiten wild um das Zeuskind herumtanzen, indem sie dabei mit ihren Waffen schlagen. In der Hauptsache handelt es sich um einen apotropäischen Kreis; doch soll dadurch auch sicherlich dem Gotte Verehrung gezollt werden[1]).

Aus der griechischen Welt greifen wir besonders die Nymphen heraus, die im Gefolge der Götter speziell in dem der Artemis auftreten (Nilsson Gr. F. 442). Sie haben keine Eigennamen, ihre Zahl ist unbeschränkt. Wenn wir auf Kunstwerken vielfach drei Nymphen dargestellt finden, so soll dadurch nur die unbestimmte Menge zum Ausdruck gebracht werden (v. Wilamowitz Glaube I 194). Ein richtiger Kult wird ihnen nicht erwiesen. Nahe verwandt mit ihnen sind die Horen und Chariten, die im Gefolge der Aphrodite erscheinen. Gerade diese Gruppen werden mehrmals ἀμφίπολοι genannt. Wichtig hierfür ist κ 348, wo uns die vier «Dienerinnen» der Kirke geschildert werden: ἀμφίπολοι δ' ἄρα τέως μὲν ἐνὶ μεγάροισιν πένοντο τέσσαρες, αἵ οἱ δῶμα κάτα δρήστειραι ἔασιν· γίγνονται δ' ἄρα ταί γ' ἐκ τε κρηνέων ἀπό τ' ἀλσέων ἐκ θ' ἱερῶν ποταμῶν. Ob man dabei an Nymphen, Horen oder ähnliche denken will, bleibt sich gleich. Verfehlt aber ist Ficks Deutung als «Genien der vier Jahreszeiten» (KZ 44, 1911, 348), da die Horen erst in der Kaiserzeit in dieser Weise aufgefaßt werden (v. Wilamowitz Glaube I 191). Eben der Art sind auch die Mädchen, die den Hephästus Σ 417 ff. umgeben: βῆ δὲ θύραζε χωλεύων ὑπὸ δ' ἀμφίπολοι ῥώοντο ἄνακτι χρύσειαι ζωῇσι νεήνισσιν ἐικυῖαι· τῇς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν. Nymphen und Chariten werden Cypr. 5 ἀμφίπολοι der Aphrodite genannt; ähnl. Callim. Hymn. III 15. Nach Pind. Nem. VIII 8 umschwirren die im Besitz der Gaben der Kypris befindlichen Eroten das Bett der beiden Götter, damit auf diese die Macht der Göttin übergehe: οἷοι καὶ Διὸς Αἰγίνας τε λέκτρον ποιμένες ἀμφεπόλησαν Κυπρίας δώρων.

Als besondere Charakteristika der dienenden Götter können wir feststellen, daß sie zwar auch göttliche Wesen, aber niederen Ranges als die oberen Götter[2]) sind und daher auch fast gar keinen Kult genießen. Ferner sind sie nicht individuell gestaltet, sondern bleiben Masse, deren Zahl ursprünglich unbegrenzt war. Naturgemäß tragen sie auch keine Eigennamen. Deutlich kommt dies in den altertümlichen Pluralen *Varuṇās* (AV III 4, 6) «Varuna und sein Gefolge», *Rudrās* (RV I 100, 5; 101, 7), *Rudriyās* (RV III 26, 5), gall. *Lugoves* «Lugus und die ihm zugehörigen Götter» usw. (Güntert aO.) zum Ausdruck. Die sonstigen Bezeichnungen sind entweder vollkommen farblos wie *Nymphen* «Mädchen» (v. Wilamowitz Glaube I 191), oder aber sie bezeichnen die Eigenschaften, die diese Wesen verkörpern vgl. *Horen* «Repräsentanten der Reife», die später besonders in Athen als *Thallo*, *Auxo*, *Karpo* (v. Wilamowitz aO.) erscheinen; anderer Art sind die Gehilfen des Hephästus, die zu Beginn des Äschyleischen Prometheus den Titanen anschmieden, *Kratos* und *Bia*, mit denen wiederum die Gehilfen Chuchulinns in der irischen Sage (Fled Bricrend 15) verwandt sind, usw.

Die Möglichkeiten, aus denen heraus dienende Götter erwachsen können, sind so

[1]) Deubner, Neue Jahrbücher 43, 1919, 399. R. E. s. v.

[2]) Alciphron I, 20, spielt auf diese göttlichen Rangabstufungen an: ἀλλ' ὦ μοιραῖοι θεοὶ καὶ μοιραγέται δαίμονες.

zahlreich, daß wir uns nur auf eine Auswahl beschränken können. Wenn z. B. die Vegetationsgöttin von einem Gefolge begleitet ist, so verkörpert sie in sich als Einheit die Vielgestaltigkeit der Natur, deren Einzelheiten die Trabanten repräsentieren (v. Wilamowitz Glaube I 178 ff.). In der Zeit des Theriomorphismus war die Gottheit selbst noch tiergestaltig; als sie im Laufe der Zeit immer mehr menschliche Züge annahm, wurde das Tier ihr Begleiter, ihr Diener. So heißen denn auch die Dienerinnen der Artemis ἄρκτοι, des Poseidon ταῦροι usw. (v. Wilamowitz aO. I 151). Deutlich sehen wir dies gerade im ägäischen Kulturkreis, wo die Göttermutter selbst rein menschlich gebildet ist, während ihr Gefolge größten Teils noch aus Mischwesen besteht. v. Wilamowitz (Glaube I 195) zeigt ferner, wie durch feinere Beobachtung aus einer einzelnen Gestalt sich mehrere entwickeln können, die dem eigentlichen Wesen der Gottheit gerechter werden, oder wie schließlich überhaupt einzelne Züge aus dem Ganzen sich lösen und verselbständigen. Wie Nike zu Athena, Hebe zu Hera, so gehören Eros und Hymen, der Anekd. Bekk. 312 πρόπολος Ἀφροδίτης genannt wird, zu Aphrodite. Scharf ist hierbei nur zwischen altem Volksglauben und dem, was gelegentlich Dichterphantasie geschaffen hat, zu scheiden. Daß ferner ältere Gottheiten durch jüngere verdrängt werden und ihre Diener werden können usw., sind bekannte Erscheinungen, die nur erwähnt werden sollen[1]).

Die bisher gegebenen Erklärungen betonten mehr oder minder die sekundäre Entstehung der dienenden Gottheit, waren also für die eminent sakrale Bedeutung der *anculi* in keiner Hinsicht beweisend. Im allgemeinen waren die Gottheiten von Dienern desselben Geschlechts umgeben: es finden sich aber zahlreiche Fälle, in denen die Trabanten bez. ihre Priester gerade dem anderen Geschlechte angehören. Interessant ist in diesem Zusammenhange eine Notiz des Serv. z. Verg. Än. V 95: *singula enim numina habent inferiores potestates quasi ministras ut Venus Adonim, Diana Virbium.* Über die große Bedeutung dieser Tatsache hat ausgezeichnet F. R. Schroeder in seinem weite Ausblicke eröffnenden Aufsatze «Germanentum und Alteuropa» gehandelt, wo er u. a. auf die mutterrechtliche Urzeit Eurasiens und ihre Verdrängung durch die vaterrechtlich eingestellten Indogermanen zu sprechen kommt. Die Hauptverehrung genoß in den urzeitlichen Kulturen Alteuropas und des vorderen Orients die Mutter Erde vgl. den Kult der Erdgöttin in Olympia, Delphi usw., besonders die Göttin Hellotis in Kreta (v. Wilamowitz Glaube I Anl.). Zu den wichtigsten und häufigsten Handlungen gehörte naturgemäß der Fruchtbarkeitszauber, wodurch allseitiges Gedeihen bewirkt werden sollte. «Dafür ist das Zusammenwirken der beiden polaren Urkräfte, der männlichen und der weiblichen, erforderlich. . . . Das Ideal des völligen Gleichgewichts beider polarer Kräfte ist nun aber nie und nirgends völlig erreicht, ja zumeist wohl nicht einmal angestrebt worden» (S. 193). Vielmehr überwiegt der eine Teil, in der Urzeit also die Mutter Erde, die allein als Individualität gedacht ist, während der männliche Teil nur «Masse» bleibt. Deutlich zeigt dies der griech. *Poseidon*, in dessen Name «Gatte der Erde» klar die Überlegenheit des weiblichen Prinzips erkennbar ist (v. Wilamowitz Glaube I 282). Aus diesem Hintergrunde verstehen wir es auch, wenn die Erdgöttin von einer Mehrzahl von Männern, deren Zahl ursprünglich unbegrenzt war, begleitet wird, die ihre Trabanten sind, ihr Gefolge bilden. Hierher gehören die magna mater, Rheia, Kybele mit ihren Daktylen, Korybanten, Kureten, Kabiren, Telchinen usw., die letzten Endes wohl alle

[1]) Farnell, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality 1921.

phallische Dämonen waren[1]). Sie sind die dienenden Gottheiten im eigentlichen Sinne. Und gerade sie werden, in unserer Überlieferung noch deutlich greifbar, häufig mit den uns bekannten Ausdrücken bezeichnet. Vgl. Strab. p. 154 (466 M): Κουρῆτας δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν. Vgl. auch Stob. Ecl. I p. 68: Κουρήτων οἳ ματρὶ Διὸς Ῥέᾳ ἐντὶ πάρεδροι. Häufig hat die Vegetationsgöttin auch nur einen männlichen Partner, der ihr aber stets untergeordnet ist, vgl. Adonis, Attis, von dem es bei Harpokr. s. v. heißt: Ἄττις παρὰ Φρυξὶ τιμᾶται ὡς πρόπολος τῆς μητρὸς τῶν θεῶν. Entsprechend werden die Priester der Kybele, von deren Tänzen uns mannigfach berichtet wird[2]), ἀμφίπολοι genannt vgl. Diosc. A. P. 9, 340, 4: ἔκφρων Ἰδαίης ἀμφίπολος θαλάμης wozu es auch einen θαλαμηπόλος gibt (A. P. 6, 173, 220; vgl. auch Kroll zu Cat. 63, 90). In ansprechender Weise vermutet Schröder 196, daß die in Gallien zusammen mit Muttergottheiten gefundenen sog. *pueri cucullati* in denselben Kreis gehören.

Die vaterrechtlichen Indogermanen betonen wieder stärker die männliche Seite: der individuell gestaltete Gott wird nun von einer Schar von Frauen umgeben, besonders deutlich in Indien, wo Indra, Agni und Varuna von «Götterfrauen» oder «Müttern» begleitet sind, die oft auch nach dem Gotte genannt sind, vgl. *Yama-Yami*, *Indra-Indrāni* usw.; in Griechenland vgl. Apoll und die Musen usw.

Ein weiterer Schritt in der Entwicklung aber ist es nach Schröder 193, wenn «bei radikaler Betonung der Mütterlichkeit und erst recht der Jungfräulichkeit der Göttin diese zur ausgesprochenen Frauengottheit wurde, zu deren Kult nur Frauen Zutritt hatten, und deren Dienst nur Priesterinnen versehen durften, wie andererseits bei einseitiger Betonung des männlichen Gottes den Frauen jegliche Teilnahme an den heiligen Handlungen streng verboten ward». Spuren der Entwicklung sind z. B. in der römischen Religion greifbar, wo vor allem die «Dienerinnen eines Gottes» so zurückgedrängt wurden, daß man von ihnen gerade noch ihre Namen weiß (Wissowa 22).

Wir haben gesehen, wie tief verankert der Begriff der dienenden Gottheit in der Religion ist, ja daß es sich hierbei um einen der wichtigsten religiösen Grundbegriffe handeln muß. Der t. t. hierfür bildet unsere *anculus*-ἀμφίπολος-πρό(σ)πολος-Gruppe. Es fragt sich jetzt nur noch, inwieweit auch hier der magische Kreis eine Rolle spielen kann. Im Vorhergehenden haben wir schon öfters Rundtänze dienender Gottheiten gestreift vgl. den Tanz der Kureten, der schon immer als Fruchtbarkeitszauber aufgefaßt worden ist (R. E. s. v. Kureten). Ich glaube, man kann diesen Punkt nicht besser erläutern, als wenn ich die Beschreibung des Kaaro-Tanzes bei den Watschandi (Australneger) hierher setze: «Alsdann führen sie im Mondschein einen Tanz um eine Grube auf, welche mit Gebüsch umgeben ist. Grube und Gebüsch repräsentieren das weibliche Glied, dem sie auch im übrigen ähnlich gemacht sind, während die von den Männern geschwungenen Speere die männlichen Glieder vorstellen. Die Männer springen nun mit höchst wilden und leidenschaftlichen Gebärden, welche ihre geschlechtliche Aufregung verraten, umher und stoßen dabei ihre Speere in die Grube» (L. v. Schröder, Myst. u. Mim. 278 ff.). Vgl. hierzu die wichtige Bemerkung F. R. Schröders 194: «In jenem Brauch wird die Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin von einer Mehrzahl von Männern, die für

[1]) Schröder 194. Altheim, Griech. Götter im alten Rom 66.

[2]) Vgl. Apuleius met. 8 fin.: *diu capite demisso cervices lubricos intorquentes crinesque pendulos in circulum rotantes.*

die Dauer des rituellen Tanzes die Rolle niederer Dämonen spielen, bedient[1]) i. e. befruchtet, denn das besagt das Schleudern der Speere in die Grube». Vgl. auch die manchmal etwas mystisch anmutenden Ausführungen von VAN SCHELTEMA, Die Kunst unserer Vorzeit 1936, 48 ff.

Circumambulatio und Sonnenlauf.

Nachdem wir die verschiedenen Arten der Circumambulatio behandelt haben, müssen wir noch kurz die Frage streifen, was sich hinsichtlich ihres Ursprungs ermitteln läßt. Man wird sich auch hier davor hüten müssen, alles auf eine Formel zu bringen. Einerseits ist schon oben mehrfach auf die enge Verwandtschaft des Bannkreises (und z. T. auch des apotropäischen Kreises) mit dem Schlingen- und Netzmotiv hingewiesen worden. Andererseits aber halte ich es mit CLEMEN[2]) auch für sehr glaublich, wenigstens zum Teil auch an eine Art Analogiezauber zu denken: die Sonne sollte gestärkt werden, um jeden Tag ihren scheinbaren Weg am Himmel zurücklegen, bisweilen auch beschleunigen zu können (daher der Schnellschritt). Besonders zur Zeit der Sonnenwende mußte sie unterstützt werden, «damit sie entweder wieder höher als bisher oder — denn auch das glaubte man bewirken zu können — weiter ebenso hoch, wie bisher stiege» (CLEMEN Rel. 175). Da ferner durch das Sonnenlicht die in der Nacht hausenden Dämonen verscheucht werden, wird man durch die Umwandlung auch die Länge der Nacht haben verkürzen wollen; ähnlich wohl auch bei Sonnen- und Mondfinsternissen, die von den Menschen stets als Anzeichen kommenden Unheils gewertet werden (v. WILAMOWITZ Glaube I 255). Später suchte man die in der Nachahmung des Sonnenlaufes liegende segensreiche Wirkung nicht nur der Sonne selbst, sondern auch andern zukommen zu lassen, und wollte man schließlich selbst in den Besitz dieser glückbringenden Kräfte gelangen, so mußte man seinerseits das Heilige umkreisen. Die Richtung des Umganges vollzog sich in derselben Weise, wie auch die Sonne in unserer Hemisphäre zu gehen pflegt d. h. von links nach rechts i. e. *pradakṣiṇa*, während die Umwandlung dem Laufe der Sonne entgegengesetzt, wie jede Umkehrung eines Brauches, nur eine schädigende Wirkung haben konnte[3]).

Jedoch ist EITREM 29 f. ohne weiteres zuzugestehen, daß die Bewegungen *pradakṣiṇa* und *prasavya* auch von dem weit verbreiteten Gedanken beeinflußt sein können, daß die rechte Seite des Menschen die stärkere, bessere, die linke dagegen die schwächere, schlechtere sei. Die Vorstellungen von rechts und links[4]) sind zu weit verbreitet, als daß sie mit KOCH 22 f. gänzlich geleugnet werden könnten; doch scheinen sie mir in unserem Falle nur eine sekundäre Rolle zu spielen, da bei der Circumambulatio doch vor allem die Kreisbewegung als solche einer Erklärung bedarf, die wir in der rituellen Nachahmung der Sonnenbewegung sehen zu können glauben.

Die Beweise, die für einen Zusammenhang zwischen Sonnenlauf und Circumambulatio sich anführen lassen, sind trotz KROLL[5]) nicht zu gering anzuschlagen. Zunächst

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Rel. 174 ff. Vgl. außer der von mir ZDMG 1936 angeführten Literatur noch: SIMPSON 80. KRAUSE 275. CHAMBERS, The mediaeval stage I, 1903, 129. HASTINGS 5, 841. KNUCHEL 24 f. KOCH 19. STUMPFL 141.

[3]) CLEMEN aO. — Auch die Bewegung des Mondes bedeutet Glück (v. NEGELEIN 39).

[4]) Vgl. GORNATOWSKI, A., Rechts und Links im antiken Aberglauben. Diss. Breslau 1936.

[5]) Gnomon 1934, 140. KOCH 22 f. und A. 1.

sind einige Zeugnisse aus dem Altertum zu erwähnen vgl. Plut. Num. 14: ἡ δὲ περιστροφὴ τῶν προσκυνούντων λέγεται μὲν ἀπομίμησις εἶναι τῆς τοῦ κόσμου περιφορᾶς. Doch sind philosophische Spekulationen hierbei nicht ausgeschlossen (Kroll aO.). Wichtiger erscheint mir eine Nachricht aus Ägypten bei Plut. de Iside 52: ἡλίου γενέθλιον ἄγουσι μετὰ φθινοπωρινὴν ἰσημερίαν, ἐμφαίνοντες οἷον ὑπερείσματος δεῖσθαι καὶ ῥώσεως, τῷ τε θερμῷ γιγνόμενον καὶ τῷ φωτὶ ἐνδεᾶ, κλινόμενον καὶ πλάγιον ἀφ' ἡμῶν φερόμενον . ἔτι δὲ τὴν βοῦν ὑπὸ τροπὰς χειμερινὰς περὶ τὸν ναὸν περιφέρουσιν . . . τὸν δ' ἥλιον πᾶσι τούτοις προστρέπεσθαι καὶ θεραπεύειν οἴονται. Vgl. auch Plut. Marc. 6, 11. Wenn uns von den Griechen eine derartige Sonnenverehrung auch nicht bekannt ist (vgl. Luk. de salt. 17), so werden wir aber auf Grund des nach einer Sonnenfinsternis gedichteten 9. Pindarischen Päan schließen können, daß «hierin auch nur eine kunstvolle Nachahmung im Volke lebender averrunkischer Tänze und Tanzreigen vorliegen wird» (Schrader-Nehring II 508).

Viel schwerer wiegt natürlich die Tatsache, daß wir in unseren Berichten bei der Angabe der Richtung, in denen die Umwandlung geübt wurde, häufig die Bezeichnungen «*sonnenläufig*» und «*gegen die Sonne*» finden. Indische Beispiele sind gesammelt ZDMG 1936, 622 A. 4. Bei den Kelten ist diese Ausdrucksweise sogar die Regel: *deasul* «mit der Sonne», *cartuasul* «gegen die Sonne»; bei den Schweden heißt es «*medsols — modsols*» (Stumpfl 141 A. 87); ähnlich bei den Russen.

Unsere These setzt ferner natürlich einen Sonnenkult voraus. Während nach Clemen (Rel. 42; Urgesch. 101) für das Neolithikum Sonnenverehrung zwar möglich, aber nicht beweisbar ist, lassen sich sichere Spuren für ausgesprochenen Sonnenkult in Europa seit der Bronzezeit nachweisen[1]). Eine große Bedeutung kommt hierbei vor allem dem bei Trundholm auf Seeland gefundenen Gefährt zu[2]), auf dem eine goldbeschlagene Scheibe, offenbar die Sonne, von einem Pferd gezogen, steht: es stellt ein Weihgeschenk, «einen Prozessionswagen in verkleinertem Maßstab» (Clemen, Urgesch. 112) dar, der der Sonne dargebracht worden sein wird, nachdem er vorher in größerer Ausführung und wohl zu bestimmten Zeiten herumgefahren worden sein wird, «um den besuchten Gegenden den Segen der Sonne zuzuwenden» (Clemen aO. 132). Schließlich sind noch die bei Nors in Jütland mit dem Bilde der Sonne geschmückten goldenen Schiffe usw. erwähnenswert, die wohl auch als Geschenke an die Sonne zu deuten sind (Clemen, Urgesch. 122). Von großer Bedeutung aber scheint es mir zu sein, daß dem Gefährt von Trundholm sehr ähnlich das Silberband von Syros ist, das vielleicht ein Diadem war (Clemen, Urgesch., Abb. 79): nach Déchelette[3]) stellt die von einem Tier gezogene Scheibe einen Sonnenwagen dar; jedoch ist mit Clemen (Urgesch. 114) einschränkend zu bemerken, daß man nicht beweisen kann, «daß die Sonne auch hier in Prozession herumgefahren worden sei».

Ist also in urgeschichtlicher Zeit Sonnenkult in Europa weit verbreitet, so ist dies in geschichtlicher Zeit nicht in so starkem Maße der Fall. Über Sonnenkult in Indien vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda 45 ff., 108 ff., 443. Die Arbeit von Koch hat uns gezeigt, daß trotz der spärlichen literarischen und archäologischen Zeugnisse auf italischem Boden ein Sonnenkult nicht geleugnet werden kann. v. Wilamowitz (Glaube I 115) kommt zu dem Ergebnis, daß kretischer Sonnendienst zwar nicht nachweisbar sei, seine Existenz aber damit nicht geleugnet zu werden braucht. Dies ist sicher zu skeptisch beurteilt

[1]) Rel. 50 ff.; Urgesch. 111 ff.; Bonner Jahrb. 131, 1926, 336. Wahle 95, 258.
[2]) Abb. bei Clemen, Urgesch., Abb. 72. Schuchhardt 208. Ebert XIII, 451.
[3]) Rev. Arch. 13, 1909, 311 ff.; Zschietzmann in: R. E. IV A. 2, 1793.

vgl. Pasiphae, Minotauros (Malten, Stier 130). Wichtig scheint mir u. a. auch die Notiz bei Hesych zu sein: Ταλῶς· ὁ ἥλιος. Cook, Zeus I 722 und Hoek, Kreta 2, 71 haben den Rundgang des Talos mit der Sonne in Verbindung gebracht. Hoek sah darin den mythischen Ausdruck für die drei Jahreszeiten, in denen die Sonne ihre Bahn um die Insel beschreibt. Buslepp hat daraus geschlossen, daß Talos ein alter Sonnengott gewesen sei, was van der Kolf aO. und v. Wilamowitz (Glaube I 111) sehr stark bezweifeln, ohne aber dabei der Kreisbewegung irgendwie Rechnung zu tragen, worauf man nach meinem Dafürhalten das Hauptgewicht legen muß. Aus obiger Hesychstelle geht eindeutig hervor, daß Sonnenlauf und Umwandlung zusammengehören.

Außer der Circumambulatio gibt es natürlich noch andere Arten des Sonnenzaubers; Clemen hat Rel. 174ff. alles hierhergehörige zusammengestellt. Erwähnen will ich nur die bis auf unsere Tage von den Bergen herabrollenden Feuerräder und Feuerscheiben, durch die ebenfalls ursprünglich die Sonne gestärkt werden sollte[1]). Auch das Schaukeln des indischen Priesters am Mahāvrata-Feste ist wohl als Sonnenzauber[2]) aufzufassen, während das athenische Schaukelfest nach Deubner (Att. F. 118ff., 121 A. 4) nicht hierher zu ziehen ist.

Schließlich ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß vielfach die Ausdrücke der Circumambulatio auch für den Lauf der Gestirne verwendet werden. Indische Beispiele ZDMG 1936, 623 A. 1; lateinische bei Koch 26. Aus dem Griechischen vgl. u. a.: ἀμβιβαίνω: Π 777, Θ 68: ἦμος δ' ἠέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει. περιέρχομαι: Plat. Tim. 39c: ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. Ähnlich Arist. Cael. 272b, 14: ὁ οὐρανὸς περιέρχεται. Von einem κύκλος ἡλίου sprechen Aesch. Prom. 91, Pers. 504, Soph. Ant. 416. Vgl. auch Arist. Mu. 391b, 18: οὐρανὸς ... μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ συναναχορεύει τούτοις. Häufig wird nun ἀμφιπολεύειν in dieser Weise verwendet. Das älteste Beispiel finden wir bei Empedokl. frg. 41, 1: ἀλλ' ὁ μὲν ἁλισθεὶς μέγαν οὐρανὸν ἀμφιπολεύει; besonders dann bei Manetho, z. B. IV 451: ἣν δὲ Κύπρις ... σὺν Ἡελίῳ μέσον οὐρανὸν ἀμφιπολῶσιν (vgl. noch III 36, 114. IV 30, 45, 132. VI 199, 273). Von der Selene heißt es in den Pap. Gr. Mag. (ed. Preisendanz) I 2836: σὺ γὰρ φοιτᾷς ἐν Ὀλύμπῳ εὐρεῖαν δὲ τ' ἄβυσσον ἀπείριτον ἀμφιπολεύεις.

Wir haben schließlich in *lustrare* ein Wort vor uns, in dem Circumambulatio und Sonnenlauf auf das innigste miteinander verquickt zu sein scheinen. In glänzender Weise hat Koch 23ff., fußend auf Otto (Rhein. Mus. 71, 1916, 19ff.), die dieser Wortgruppe seit ältester Zeit innewohnenden beiden Bedeutungen «beleuchten» und «umkreisen» unter Hinweis auf den Sonnenlauf zu einer Einheit gebracht und sie zur Wz. *leuk* gestellt. Jedoch erhebt sich gegen diese Etymologie ein kleines Bedenken[3]), das von Koch nicht beachtet worden ist. Auf den bildlichen Darstellungen, vor allem auf der Trajanssäule[4]), ähnlich auch auf der Markussäule, ist die zu Beginn eines Feldzuges stattfindende *lustratio exercitus* nicht, wie es gerade für *lustrare* seinem innersten Wesen nach gefordert

[1]) Freudenthal 280 hat zuletzt den Zusammenhang der Feuerräder mit der Sonne bestritten. Doch befriedigt seine Vermutung, die vorwiegend runde Form der Scheiben und Räder sei aus Zweckmäßigkeitsgründen geschaffen, in keiner Weise. — Vgl. auch Hdwtbch. d. dtsch. Abergl. VII, 467ff.

[2]) Oldenberg, Rel. d. Veda 443.

[3]) Die Einwände Deubners (ARW 33, 1936, 112) scheinen mir nicht schwerwiegend zu sein.

[4]) Cichorius, Trajanssäule II, 46ff.; 248ff.; III, 67ff. Lehmann-Hartleben, Trajanssäule 24ff. Tf. 8, 26, 48.

wäre[1]), unter Zuwendung der rechten, sondern, soweit es sich erkennen läßt, unter Zuwendung der linken Seite dargestellt. Es finden sich allerdings auch sonst ähnliche Umkehrungen, vgl. den Umlauf um die Kaaba in Mekka. Immerhin ist es gerade bei der *lustratio*, die seit uralten Zeiten in Rom geübt wurde, auffallend. Vielleicht liegt die Erklärung in dem schon oben angedeuteten Einfluß von rechts und links, dessen Bedeutung für die Circumambulatio einmal eingehender untersucht werden müßte[2]).

Neuerdings ist wieder von Kroll (Gnomon 1934, 140) und Muller aO. die schon im Altertum aufgestellte (Varro l. l. 6, 11; Festus p. 12), von Deubner (ARW 16, 131) wiederholte Ableitung von *luere* befürwortet worden. In großen Zügen hat schon Otto aO. diese Ansicht widerlegt, auf den ich der Kürze halber verweise. Die Etymologie muß doch vor allem der Tatsache Rechnung tragen, daß von Anfang an das hervorstechendste Merkmal von *lustrare* die Kreisbewegung ist (Berve, R. E. s. v.), während *luere* als t. t. der Umwandlung niemals verwendet wird. Ferner haben wir oben gezeigt, wie doch vielfach die Bedeutung «reinigen, sühnen», die für *lustrare* überhaupt erst seit der Kaiserzeit belegt ist (Otto 24, 28), aus der Bedeutung «umkreisen» sich entwickeln kann. Der Kochsche Vorschlag hat den großen Vorteil, daß er einerseits den Begriff des *lustrum* auf eine konkret-plastische Ausdrucksweise zurückführt, andererseits uns der immerhin mißlichen Lage enthebt, für *lustrare* «beleuchten» und «umkreisen» zwei verschiedene Wurzeln anzunehmen.

Wenn auch aus dem Gesagten sich ergibt, daß bei der Ausbildung der Circumambulatio die Nachahmung des Sonnenlaufes in hervorragendem Maße beteiligt gewesen sein muß, so müssen doch auch noch zahlreiche andere Faktoren mit eine Rolle gespielt haben. Denn der Umgang findet sich auch in Gegenden, in denen die Sonne nicht als segenspendendes, sondern eher als todbringendes Gestirn aufgefaßt wird (ZDMG 1936, 623 f.). Hier werden wohl auch die zahlreichen Kreisbewegungen in der Natur (Liebeswerben, kreisende Vögel usw.) als Vorbild gedient haben, die vom Primitiven magisch gedeutet wurden.

Die sonstigen Wörter zur Bezeichnung dienender Personen.

Bezüglich der übrigen Benennungen von Personen dienenden Standes sei im allgemeinen auf die Darstellungen bei Brugmann (IF 19, 1906, 377), Schrader-Nehring II 464 ff., Kretschmer, E. 71 ff., Brandt 25 ff. und Georgiev (Gl. 25, 1936, 95) verwiesen. Nach Brugmann kann man gemäß ihrer inneren Sprachform diese Wörter in einzelne Gruppen einteilen, je nachdem sie den Dienenden als «zum Hause gehörig» (οἰκέτης, οἰκεύς, *F*οικιάτας, δμώς, Wz. *dema* «ans Haus fesseln» W.-P. I 788), als «Sklavenkind» (παῖς, *puer* usw.), als «Beute» (ἀνδράποδα, Analogie zu τετράποδα)[3]), als «Kriegsgefangenen»[4]), als

[1]) Koch 26 bezeichnet ausdrücklich *lustrare* als einen Terminus für rechtswendige Umgänge.

[2]) Man beachte vor allem, daß bei den Römern die linksseitigen omina bisweilen als günstig erschienen, vgl. Cic. de div. 2, 39: *ita nobis sinistra videntur, Grais et barbaris dextra meliora.* Plaut. Pseud. 1138: *bona scaeva* usw. (Lodge, Lex. Plaut. II, 583). Vgl. auch *obscaevare* «von links begegnen» Stich. 461. — Ob wir hier eine rein römische Entwicklung vor uns haben, die dann in der Auguraldisziplin ihre Wurzel hätte, oder ob es sich um eine allgemein idg. euphemistische Auffassung handelt, läßt sich vorläufig nicht entscheiden, vgl. Schrader-Nehring II, 226 f.

[3]) Wackernagel KZ 30, 298.

[4]) Vgl. bes. die zahlreichen Namen unterworfener Völker, wie nhd. *Sklave*, griech. *Heloten* usw.

«Untergebenen (*minister* usw.), als «Gefolgschaft» (ἀκόλουθος, nhd. *Gesinde*) usw. bezeichnen. Oft beruhen die Namen auch auf einem konkreten Dienstverhältnis und werden nach dem Übergange aus einer Sondersprache in die Allgemeinsprache vielfach dann übertragen gebraucht, vgl. λάτρις, eigentl. der «Lohnarbeiter, Tagelöhner» (vgl. auch θής). ὑπηρέτης muß ursprünglich «Ruderknecht» bedeutet haben, wie ὑπηρεσία «Dienst der Ruderer» (Thuk. 6, 31 usw.), ὑπηρέσιον «Ruderbank» (Thuk. 2, 93), ὑπηρετικόν sc. πλοῖον «Ruderschiff» (Dem. 50, 46) beweisen. Übertragen werden in Attika speziell die Gerichtsdiener ὑπηρέται (Plat. Legg. 873 B) genannt; aber man kann auch von einer ὑπηρεσία ἰατρική (Plat. Legg. 961 E), einem τῇ νόσῳ ὑπηρετεῖν (Soph. OR 217) sprechen. Lat. *servus* ist nach Wackernagel (Gl. 2, 1910, 8) aus **pecuservus*, vgl. av. *pasuš-haurva* «viehhütend» entstanden. — Vielfach liegen auch Begriffe wie «geschäftig, emsig, regsam hin- und herlaufend» zugrunde, vgl. τρόχις, παρατρέχοντες, got. *þius* usw. Aber abgesehen von der Gruppe *abhi-(pari)carah-* ἀμφίπολος, *-anculus*, *ambactus*, wozu auch ir. *timm-thirim* «ministro» gehört, finden sich im allgemeinen keine alten mit *abhi-*, *pari-* zusammengesetzten Bezeichnungen. — Ungeklärt sind vor allem δοῦλος und θής. Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um vorgriechische Wörter. Über θεράπων s. u.

Näher müssen wir nur die Ausdrücke betrachten, diə auch in der Kultsprache Eingang gefunden haben. Wenn bisweilen dienende Götter mit ὑπηρέτης, λάτρις usw. bezeichnet werden[1]), so liegt natürlich eine Übertragung menschlicher Verhältnisse vor, die bisweilen gerade im verächtlichen Sinne gemeint ist. ὑπηρέτης bezeichnet ferner speziell in den dorischen Dialekten (Kretschmer, E. 78) einen untergeordneten Kultbeamten, Tempeldiener usw. Die Bedingungen und Triebkräfte, die bei derartigen Übergängen wirksam sind, behandelt gut Rheinfelder aO. — Wichtiger ist, daß Platon öfters von einem Dienst spricht, den man Gott erweisen muß. Sehr aufschlußreich hierfür ist eine Stelle aus dem Euthyphron 13 c, d, in der die Frömmigkeit zuerst als eine θεραπεία τῶν θεῶν und dann als eine θεοῖς ὑπηρετική erklärt wird[2]). Apol. 30 A heißt das Leben des Sokrates eine ὑπηρεσία τῷ θεῷ, ähnlich λατρεία im kultischen Sinne (Apol. 23 C; Phaed. 244 E, vgl. Brandt 26). Brandt zeigt in seinem Buche, wie die Auffassung des Dienstverhältnisses bei Aristoteles, bei dem λειτουργεῖν auch Kultusdienste bezeichnet[3]), ungefähr die gleiche wie bei Platon ist, und wie, erst deutlich greifbar in der jüngeren Stoa, später «die Ausdrücke des Dienens in Beziehung zur Gottheit» sich häufen (Brandt 37). Diese Entwicklung spielt sich also deutlich vor unseren Augen ab. Daß wir aber auf keinen Fall etwa von Anfang an mit einem Gottesdienst rechnen dürfen, hat seinen Grund darin, daß bei den Griechen gar kein so großer Unterschied zwischen Gott und Mensch besteht[4]), ganz im Gegensatz vor allem zu der jüdischen Religion, in der der Kyrios befiehlt und der Mensch gehorcht. Charakteristischerweise wird δοῦλος in klassischer Zeit im allgemeinen nicht in kultischem Sinne verwendet (vgl. aber Plat. Phaed. 88 E), da dieser Begriff viel zu stark den Unterschied zwischen Herrn und Knecht be-

[1]) ὑπηρέτης θεῶν von Hermes Äschyl. Prom. 954, 983; von den Delphern Soph. OR 712. — λάτρις θεῶν von Iris Eur. Her. fur. 823; von Cassandra Troad. 450 usw. λάτρευμα «Tempeldienst» erst von Eur. neu gebildet, vgl. Breitenbach, Unters. z. Sprache der Eur. Lyrik 1934, 25. — τρόχις von Hermes Äsch. Prom. 941.

[2]) v. Wilamowitz, Platon II, 78. Friedländer, Platon II, 87.

[3]) In der LXX ist λειτουργεῖν t. t. für «Priesterdienst» (Brandt 88).

[4]) Nestle, W., Griech. Religion I, 16; II, 33.

tont (Brandt 29). Mit vollem Recht sagt daher Brandt S. 47: «Kultischer Dienst und Knechtesdienst, Unterwürfigkeit vor Gott und Unterwürfigkeit vor den Menschen — das alles liegt viel mehr beieinander als in der griechisch-römischen Welt». Daher ist im Alten und Neuen Testament δοῦλος auch einer der häufigsten Ausdrücke für kultische Verehrung.

Anders aber liegt es bei θεράπων. Homer bezeichnet als θεράπων in der Ilias den Kriegsgefährten, der als freier Mann im Gefolge eines anderen steht, sein bester Freund und Kamerad ist (Σ 152, T 143). Da u. a. das Anschirren und Lenken der Streitwagen zu den Aufgaben eines solchen Gefolgsmannes gehörte, so ist θεράπων ein stehendes Beiwort des ἡνίοχος (E 580 usw.). B 110 wird von θεράποντες Ἄρηος, λ 255 von θεράποντες Διός, Pind. Olymp. 3, 17 von Ἀπόλλωνος θεράπων, Hes. Theog. 769 von -ες Μουσῶν gesprochen. A 321 erscheint θεράπων auch als Beiwort eines Herolds, der ja ebenfalls in großem Ansehen stand und niemals zur gewöhnlichen Dienerschaft gerechnet wurde. Doch taucht an dieser Stelle zum ersten Male das Beiwort ὀτρηρός auf, das sich dann mehrmals in der Odyssee findet. A 321 bildet also den Übergang zu der Bedeutung «Diener», die in der Odyssee mit Ausnahme von λ 255 vorherrschend ist. Das Betätigungsfeld dieser θεράποντες liegt auch nicht mehr auf dem Schlachtfeld, sondern ist auf das Haus beschränkt. Doch stehen sie weit über den δοῦλοι, genießen sogar bisweilen einiges Ansehen, vgl. δ 22, wo der κρείων Ἐτεωνεύς ein ὀτρηρος -ων Μενελάου genannt wird (Finsler, Homer I, 2, 119, 150). Die Bedeutung «Diener» breitet sich aber in der Folgezeit weiter aus und nach Eustath ad D. P. 533 ist in Chios θεράπων = δοῦλος. — θεραπεύω kommt nur ν 265 vor, wo es schon in dem Übergange vom Gefolgsmann zum Diener schillert. Hom. Hymn. Apoll 390 bezieht es sich auf kultische Dienstleistungen. Bei Hes. op. 135 heißt es direkt «verehren», und diese Bedeutung herrscht bis in den Hellenismus hinein vor (Belege bei Preisigke). Im Neuen Testament wird das Wort allerdings kaum noch verwendet (Brandt 26 A. 6). Eben diese Bedeutung findet sich bei dem erst in späterer Zeit auftauchenden θεραπεία. Für den Übergang von kultischer Verehrung zu «Behandlung, Pflege», die ebenfalls bis in den Hellenismus hineinragt, ist die oben angeführte Stelle aus dem Euthyphr. äußerst lehrreich (Brandt aO.). Bezüglich der weiteren Bedeutungserweiterungen sei auf die Lexika verwiesen. Eine Sonderstellung nimmt θεράπνη «Wohnung» (Eur. Troad. 211. Hesych s. v. αὐλών, σταθμός) ein. Vergleichen wir die Verwendungsmöglichkeiten von θεράπων mit denen von ἀμφίπολος, so müssen wir eine große Ähnlichkeit feststellen. Im Gegensatz zu den anderen oben besprochenen Wörtern kommen diese beiden schon bei Homer vor und bezeichnen beide den «gehobenen» Diener, bei θεράπων noch deutlicher erkennbar als wie bei ἀμφίπολος. Auch die kultische Bedeutung ist beiden gemein, ähnlich auch die Bedeutung «heilen». Eine Deutung von ἀμφίπολος muß also unbedingt mit der von θεράπων Hand in Hand gehen.

Die Etymologie von θεράπων hat bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Kretschmer, E. hat aO. alles hierhergehörige zusammengestellt. Prellwitz 182 denkt an Verwandtschaft mit ai. *dhar*, was auch W.-P. I 857, wenn auch mit Fragezeichen, wieder aufnehmen. Schon sehr viel einleuchtender ist die Erklärung Wackernagels, KZ 33, 41, der als Vergleich das ion. θρησκεία «Gottesdienst», θρησκεύω «göttliche Ehren erweisen» heranzieht (vgl. auch Boisacq s. v.). Wackernagel hält allerdings aus lautlichen Gründen seine Deutung nicht für sicher. θρησκεία wird nun seinerseits auch wieder mit ai. *dhar* in Verbindung gebracht, und Pfister (R. E. s. v. Kultus) sieht in der «Pflege

der Gottheit» denselben Vorstellungsinhalt wie bei λατρεύειν. KRETSCHMER, E. geht von θεράπνη «Wohnung» (hierzu auch der Ortsname *Therapne*) aus und stellt es zu dem von Eur. an vorkommenden τέρεμνον «Haus, Gebäude, Gemach». Zum Lautlichen vgl. KRETSCHMER, Gl. 14, 308 ff. Als Verdienst von KRETSCHMER, E. muß hervorgehoben werden, daß sie bei ihrer Etymologie den Ortsnamen *Therapne*[1]) in Lakonien in den Mittelpunkt gestellt hat und ihn mit θεράπνη «Wohnung» verbunden hat. Gegen diese Deutung hat neuerdings BÖLTE[2]) Einspruch erhoben. Er beanstandet vor allem, daß KRETSCHMER, E. der kultischen Bedeutung keine Rechnung getragen hat, die doch ein besonderes Charakteristikum dieses Wortstammes sei. Ferner scheint ihm der Übergang von «Wohnender» zu «Dienender», den KRETSCHMER, E. mit Hinweis auf οἰκέτης zu erklären sucht, nicht sicher zu sein. Er selbst glaubt bei seinem Erklärungsversuch, das Appellativum θεράπνη außer acht lassen zu dürfen, das erst Eur. in die Literatur eingeführt habe, obwohl er selbst zugestehen muß, daß wir nicht wissen, woher er es genommen habe. Nach ihm ist θεραπνή der Name einer Gottheit, die als «verehrungswürdig» = colenda bezeichnet wurde und deren Name zugleich auf die Kultstätte übertragen worden sei. Die Bedeutung «Diener» erklärt er aus der aktiven Bedeutung des Verbaladjektivs. Dagegen hat sich schließlich mit z. T. einleuchtenden Gründen KRETSCHMER, Gl. 24, 1936, 90 gewandt, der sich selbst wieder auf den Boden seiner Tochter gestellt hat.

Aus den bisherigen Darlegungen können wir folgendes als feststehende Tatsachen konstatieren:

1. Die kultische Bedeutung muß der Therapon-Gruppe von Anfang an eigentümlich gewesen sein.

2. Die Bedeutung «Wohnung» muß ebenfalls uralt sein. Daher hat auch die vorgeschlagene Verbindung mit τέρεμνον einiges für sich.

3. Die Bedeutung «Diener, dienen» entwickelt sich erst allmählich vor unseren Augen. Die Vorstufen sind bei Homer noch deutlich zu erkennen.

Wenn auch im einzelnen vieles unklar bleibt[3]), so ergibt sich aus diesen drei Faktoren doch die überaus wichtige Tatsache, daß von Seiten der *Therapon*-Gruppe der *Amphipolos*-Gruppe keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden können.

---

[1]) v. WILAMOWITZ, Glaube I, 73, A. 2. Hier gab es ein Heiligtum der Helena und der Dioskuren, (Hdt. 6, 61). *Therapnaios* ist ein Beiname der Dioskuren, des Apoll und des Hyakinthus, *Therapna* wird Helena genannt. *Therapnidia* ist ein lakonisches Fest, vgl. Hesych s. v., wahrscheinlich zu Ehren der Dioskuren. — [2]) R. E. V, A. 2, 1934, 2351 f.

[3]) Bei der Lösung der Frage ist auf jeden Fall von den θεράποντες Διός, Ἄρηος bei Homer auszugehen. Wenn wir daran denken, daß ähnlich wie der Krieger auch der König, der Keryx usw. mit einem besonderen Orenda ausgestattet vorgestellt wurde (PFISTER, R. E, s. v. Kultus), so liegt die Vermutung nahe, gerade im Hinblick auf die sonstige kultische Verwendung der Gruppe, die θεράποντες als eine Art untergeordneter Gottheiten aufzufassen. In dem zu θεράπων gehörenden *Therapne* wurden besonders die Dioskuren verehrt, die gerade als dienende Gottheiten bekannt sind (WAITES, Am. J. of Arch. 23, 1909, 1). *Therapne* muß dann die «Wohnung der Gottheit» bedeutet, vielleicht im Hinblick auf die von WAITES für die Dioskuren nachgewiesene Pflockverehrung den «göttlich verehrten Balken oder Pflock» bezeichnet haben. Eine wertvolle Paraliele liegt in dem zu τέρεμνον gezogenen altbulg. *trěbonike* «Tempel», *trěba* «Opfer», das nach MERINGER IF 18, 278 ursprünglich den göttlich verehrten Pflock bedeutete (vgl. aber W.-P. I, 757). — Natürlich handelt es sich hierbei nur um einen tastenden Versuch, eine Verbindung zwischen den drei oben aufgestellten Grundtatsachen zu schaffen. Auch die formale Bildung der in Frage kommenden Wörter ist ja noch völlig undurchsichtig, vgl. KRETSCHMER, E., aO. CHANTRAINE 25, 160, 268.

Die sonstigen Bezeichnungen für Priester.

Bezüglich der sonstigen Bezeichnungen für Priester, speziell im Griechischen, vgl. besonders Schrader-Nehring II 200 ff. und Kretschmer, E. aO. Im ganzen griechischen Sprachgebiet mit Ausnahme von Mittelgriechenland ist am häufigsten ἱερεύς verbreitet, das zu einer Wz. *ais* «ehrfürchtig sein, verehren» gehört[1]). ἱερεύς ist also einer, «der es mit dem ἱερόν, dem Heiligen, zu tun hat». Nach dem Räucherwerk, θύος, ist bei den Kretern der θύστας «Opferpriester» benannt (Schulze Quaest. ep. 320 A. 1), ähnlich die indischen *atharvans* und die av. *athravans* «Feuerpriester» usw. Andere Ausdrücke bezeichnen den Priester als den Wissenden wie z. B. lit.-preuß. *waidewut* usw.; weitere Parallelen bei Schrader-Nehring aO. Häufig liegen auch Worte, die «machen, tun» bedeuten, zugrunde vgl. ῥέκτας, ein altes Wort für «Priester» in Sizilien, zu ῥέζω «machen, tun»; ähnlich die bei Hesych überlieferten ὀργεῶνες, zu ἔργον gehörig, «geheimer Gottesdienst»; gerade mehrere dieser Ausdrücke sind t. t. der mit der Religion eng verwandten Mantik geworden. Auch das lat. *facere* hat ja bekanntlich die Bedeutung «opfern» angenommen (Cic., Verg.). Slavische Parallelen bei Osthoff BB 24, 1899, 109 ff. Dies sind typische Beispiele dafür, wie Allerweltsverba sakralen Charakter annehmen können, wobei besonders für die Erklärung dieser Erscheinung auf die Tabuwirkung zu verweisen ist[2]). Sehr viele Bezeichnungen bringen nun ferner auch einzelne Tätigkeiten des Priesters zum Ausdruck, die dem Sprechenden als besonders charakteristisch in die Augen fallen. Der ind. *hotar*, av. *zaotar* (zu *hu* «opfern») ist nach dem Opferguß genannt. Ferner vgl. die *luperci*, *pontifices* «Brückenbauer»[3]) usw. Hierher sind auch zahlreiche Priesterbenennungen aus den griechischen Dialekten zu ziehen: πυρκόος bei Hesych ist einer, «der das Opferfeuer besorgt» <*πυρκόϝος zu lat. *cavere* (Kretschmer, E. 87). πυρφόρος hieß im Heere der Lakedämonier ein Priester, der das ewige Opferfeuer in Brand halten mußte (Xen. Lac. 13, 2); ἱεραφόρος «der die Opfergeräte trägt» (Plut. de Is. et Os. 3); κλειδοφόρος «Schlüsselträgerin» war der Name einer Priesterin in Lagina; φαυοφόροι hießen bei den Äolern Priesterinnen, die wahrscheinlich Fackeln zu tragen hatten (Kretschmer, E. aO.). Der βουμέτρης bei den Ätolern ist nach dem Verteilen der Opfertiere unter Beamte, Volk usw. benannt, eigentlich also «Rindermesser» usw. In einem sehr interessanten Aufsatze in den Bl. z. bayr. Volkskd. H. 11, 1927, 67 f. hat Pfister darauf aufmerksam gemacht, daß Priesterbezeichnungen auch vom «Springen, Hüpfen und Tanzen» genommen sein können. Vor allem ist die römische Priesterschaft der *Salii* zu erwähnen, deren Name von *salire* abgeleitet ist, wie schon das Altertum erkannt hat vgl. Verr. Flacc. bei Fest. p. 326: *Salios a saliendo et saltando dictos esse quamvis dubitare non debeat* . . ., und die Modernen[4]) haben sich im allgemeinen dieser Deutung angeschlossen. Ferner vgl. das angelsächs. Wort *wicca* «Zauberer, Wahrsager», *wicce* «Zauberin, Hexe», neuengl. *witch* «Hexe», dazu auch die «*Wickersche*», Hexen in Ostfriesland, die «*Wickeweiber*» in

[1]) Schulze Quaest. ep. 210 f. Boisacq 368. W.-P. I 13.

[2]) Havers, Hdb. 106.

[3]) Täubler, Terremare und Rom, SHA 1932, 67 ff.. Leumann, Gl., 23, 1935, 143.

[4]) Die Zugehörigkeit zu *salire* hat zuletzt Güntert, W. u. S. 9, 1926, 134 f. bezweifelt, aber in keiner Weise überzeugend. Er stellt das Wort zu got. *saljan* «opfern», wogegen schon Wahrmann, Gl. 17, 250 wegen der Vokalverschiedenheit Einspruch erhoben hat. G.'s Ansicht, der Waffentanz der Salii sei kein wild ausgelassenes Hüpfen und Springen, sondern ein feierlicher langsamer Reigen gewesen und daher könnte eine Ableitung von *salire* nicht in Frage kommen, ist nicht stichhaltig, vgl. oben S. 35.

Westfalen usw. Alle diese Worte gehören nach einem bei Pfister zitierten Aufsatze von Jente in den Angl. Forschg. 56, 1921, 290 ff. zur germ. Wz. *wik* «tanzen, hüpfen, gaukeln». Eine ungeheure Bedeutung würde dieser Gruppe von Worten zukommen, wenn das Wort «*Schaman*» wirklich «einen erregten, ruhelos hin- und herspringenden Menschen» bezeichnet, wie Georg Nioradze in seinem Buch «Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern» 1925 vermutet, was allerdings nicht ganz sicher ist. In diese Reihe läßt sich nun sehr gut unser ἀμφίπολος stellen. Ja wir können und müssen sogar noch einen Schritt weiter gehen, wenn unsere Deutung auf dem richtigen Wege ist. Da **ambhiqᵘolos* die einzige Gleichung ist, die von den asiatischen bis zu den europäischen Sprachen reicht, muß das Wort unbedingt als urindogermanisch angesehen werden. Daraus folgt aber, daß die Indogermanen Priester gekannt haben, was im allgemeinen sonst geleugnet wird (Schrader-Nehring II 200). Gemäß ihrer Funktionen werden wir diese Priester uns wohl in der Art der bei vielen Völkern bekannten Schamanen vorzustellen haben, wobei bemerkenswert ist, daß Meuli jüngst im Hermes 70, 1935, 121 ff. das Schamanentum als uralten Bestandteil der indoiranischen, wohl sogar der indogermanischen Kultur erwiesen hat.

Kult- und Profansprache.

Da wir in ἀμφίπολος ein aus der sakralen in die profane Sphäre gesunkenes Wort zu sehen glauben, müssen wir uns auch über die Bedingungen und Triebkräfte Klarheit verschaffen, die bei dem Übergang von der einen Schicht zu der anderen von Bedeutung gewesen sind. Hans Rheinfelder hat in seinem 1933 erschienenen Buche die gegenseitigen Beziehungen zwischen Kult- und Profansprache einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die auch weit über das Romanische hinaus in ihren z. T. treffenden Formulierungen Geltung besitzt. Natürlich müssen wir uns auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken, da es sich in unserem Falle nicht um ein Wort einer lebenden Sprache, in der der status nascendi in vielen Fällen noch greifbar ist, handelt, sondern um ein Wort einer toten Sprache, in deren ältestem literarischen Denkmal das Endergebnis uns schon vor Augen tritt. Daß wir überhaupt nicht alles auf eine einzige Formel bringen können, sondern, wie stets bei sprachlichen Erscheinungen, mit einer Mehrheit von Bedingungen und Triebkräften zu rechnen haben, versteht sich von selbst.

Eine in der Sprache liegende Bedingung ist in dem oben erwähnten Bedeutungswandel von ἀμφί und von -πολος zu sehen, wodurch der prägnante Sinn von ἀμφίπολος immer mehr verwischt wurde. Als eine in der psycho-physischen Beschaffenheit des Menschen liegende Bedingung ist die allgemeine Seelenhaltung nicht nur des Romanen, sondern des Südländers überhaupt anzusprechen, «der im profanen Gebrauch kultischen Sprachgutes weniger eine Profanierung sieht als der Nordländer» (Rheinfelder 171). Schließlich wäre auch mit Rheinfelder 174 auf das «alle umspannende Band des gleichen Kultus» [1]) hinzuweisen, das die Grundlage dafür bildet, «daß gelegentliche Entlehnungen aus der kultischen Sprache von der Gesamtheit aufgenommen und fortgeführt werden» (Umweltsbedingungen). Das innige Vertrautsein mit dem Kult und das damit verbundene Gewohntsein der kultischen Zeremonien kann beim Priester wie beim Volk zu gleichgültigem Gebrauch führen (Rheinfelder 163 f.). Der Priester faßte seine Tätig-

[1]) v. Wilamowitz, Glaube I, 7 f.

keit als «Dienst» auf und gerade im Hinblick auf die dienende Gottheit, bei der die Grundbedeutung des Wortes nicht mehr deutlich war, war der Boden zur Profanierung besonders bereitet.

Vielleicht können wir die Gründe, die zur Profanierung gerade von ἀμφίπολος geführt haben, noch etwas genauer präzisieren. Naturgemäß sind all die kultischen Dinge am meisten der Profanierung ausgesetzt, mit denen das Volk in dauernde Berührung kommt, die es sieht und hört. Mit Recht hebt daher Rheinfelder 410 hervor, daß am volkstümlichsten von allen geistlichen Personen der Priester ist, und seine Zusammenstellung der auf den Pfarrer, Bischof und Papst sich beziehenden Redensarten zeigt sehr anschaulich die verschiedene Popularität des einzelnen. Ferner ist zu bemerken, daß ein Kultwort sich um so eher durchsetzt, je enger es mit auffallenden Bräuchen verbunden ist[1]). Hierbei ziehen vor allem die Bewegungsvorgänge in erster Linie die Aufmerksamkeit auf sich. Daher finden sich z. B. in der romanischen Umgangssprache zahlreiche der Prozession entlehnte Wendungen vgl. *mandare a processione* «unter seinen Bekannten zirkulieren lassen» usw. (Rheinfelder 382 f.). Ebenfalls gehört ἀμφίπολος hierher. Diese Übertragungen, hinter denen meist das Streben nach Anschaulichkeit steht, sind häufig in lobendem Sinne gemeint (Rheinfelder 187); aber auch Witz und Ironie können mitgespielt haben (Rheinfelder 163): so konnte man mit ἀμφίπολος in Erinnerung an die Kreisbewegung möglicherweise auch einen Menschen bezeichnen, der fortwährend um einen «herum war», sich um ihn bemühte, seine Gunst zu erlangen suchte: naturgemäß mußte dann der Umgang, der einen integrierenden Bestandteil des Kultes darstellte, im täglichen Leben lächerlich wirken (Rheinfelder 413). Schließlich ist bei der Profanierung der Aberglauben in Rechnung zu stellen, der vielfach durch eine Profanierung der Sachen auch die der Worte vorbereitet (Rheinfelder 168). Daß dieser Punkt bei unserem Worte von Einfluß gewesen ist, kann man aus der in den ältesten Zeiten bestehenden engen Verwandtschaft zwischen Priester und Zauberer folgern, die wir in Spuren auch bei ἀμφίπολος in den vorhergehenden Kapiteln gefunden zu haben glauben. Inwiefern auch Spiel und Kunst — wir denken an die alten Darstellungen von Reigentänzen — die Vermittlerrolle zwischen Kult- und Profansprache übernehmen können, zeigt Rheinfelder 400 ff.

Wenn der Übergang auch sprunghaft vor sich gehen mag, so finden sich doch bisweilen Zwischenstufen, die zwar von der Sprache des Gottesdienstes gelöst sind, aber trotzdem mit dem Kult noch in Zusammenhang stehen (Rheinfelder 177): hierher ist ἀμφίπολος in der Bedeutung «Küster» zu ziehen.

Diese so mannigfachen und z. T. ganz verschiedenen Bedingungen und Triebkräfte haben den Boden dafür bereitet, daß ἀμφίπολος schon frühzeitig in die profane Sphäre gesunken ist, und wir bisweilen nur noch im Schatten die einstige kultische Bedeutung zu fassen vermögen.

Schluß.

Wir sind am Ende unserer Darlegungen. Auf Grund sprachlich-philologischer Indizien waren wir zu dem Schluß gekommen, daß ἀμφίπολος höchst wahrscheinlich den «Priester, der (um das Götterbild) im Kreise (vielleicht unter Zuwendung der rechten und linken Seite) herumwandelt», ursprünglich bedeutet haben muß. Im zweiten Teil haben

[1]) Rheifelder, Volkstum und Kultur der Romanen II, 1929—30, 74 ff.

wir dieses Ergebnis auch sachlich zu stützen versucht, indem wir eine kurze Darstellung des magischen Kreises gegeben haben, wobei gelegentliche Hinweise auf die vorgeschichtliche Zeit das hohe Alter der Circumambulatio unterstreichen sollten. Niemand ist sich mehr als der Verfasser selbst darüber im klaren, daß er nur Probleme aufgerollt, aber keine endgültigen Lösungen gegeben hat. Der von uns befürworteten Etymologie stellen sich große Schwierigkeiten vor allem von Seiten des Wortfeldes in den Weg. Wir haben besonders die Kapitel über den βουκόλος, ταυροπόλος mit einem «non liquet» schließen müssen. Ferner fehlt uns auch eine eingehende Untersuchung über die lateinische Vertretung der Wz *quel*, also über *colere* und seine Sippe, zumal der Thesaurusartikel hierüber keine rechte Klarheit schafft. Zwei Punkte aber seien noch nachdrücklichst hervorgehoben:

1. Die Tatsache, daß wir im Verlaufe unserer Darstellung öfters gerade in Kreta den Umgang besonders ausgeprägt fanden, könnte leicht zu der irrigen Anschauung führen, als ob die in klassischer Zeit geübten Bräuche in einem organischen Zusammenhang mit den kretischen ständen, ja letzten Endes sich von diesen herleiteten. Somit würden sie auch ihre Beweiskraft bezüglich der sachlichen Unterbauung unserer Etymologie von ἀμφίπολος verlieren. Daß eine solche Ansicht falsch wäre, liegt auf der Hand. Unsere Beispiele haben deutlich gezeigt, daß in vielen Fällen die Sitte des Umkreisens als urindogermanisch betrachtet werden muß[1]), während sie andererseits auch bei Völkern auftritt, die in keinem geschichtlichen Zusammenhang miteinander stehen. Es liegt vielmehr das vor, was Wackernagel I 5 die elementare Verwandtschaft genannt hat, die darin ihren Grund hat, daß wir «bei allen Völkern mit einer gewissen Gleichheit der seelischen Grundanlagen rechnen müssen»[2]). Die Circumambulatio ist etwas elementar Gegebenes; sie ist nur bei den einzelnen Völkern verschieden stark ausgebildet. Wir können nur soviel zugestehen, daß die bei den Griechen vorhandene Anlage durch die Vermischung mit der nichtindogermanischen Mittelmeerbevölkerung einen neuen Auftrieb erfahren hat, wie es z. B. in der Bevorzugung kretischer Ärzte usw. deutlich in Erscheinung tritt.

2. Ob bei Pindar z. B. an der oder jener Stelle sich die Grundbedeutung von ἀμφίπολος noch fühlen läßt oder ob vielmehr der ursprüngliche Sinn schon verblaßt war und das Wort zu einer «Scheidemünze der Umgangs- und Dichtersprache»[3]) geworden war, kann niemand entscheiden, ist für uns auch von keinem so großen Interesse. Uns kommt es hauptsächlich darauf an, mit Hilfe der in späterer Zeit vorliegenden Redensarten vorzudringen zu dem sprachlichen Schöpfungsakt, die Weltanschauung dessen zu erkennen, der zum erstenmal das Wort ἀμφίπολος sprach, mit einem Worte: seine innere Sprachform zu erfassen und somit einen kleinen Beitrag zur indogermanischen Altertumskunde, speziell zu dem Kapitel «Sprache und Religion» zu geben.

[1]) Winternitz, IF Anzeig. 8, 1897, 36.
[2]) Havers, Hdb. 8. — [3]) Dornseiff, F. Pindars Stil 1921, 45.

Verzeichnis der öfters erwähnten Werke und Abkürzungen.

1. Sprachwissenschaftliche Arbeiten.

Bechtel Lex. = Friedrich B., Lexilogus zu Homer. Halle 1914.

Boisacq = Émile B., Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg 1916.

Brandt = Wilhelm B., Dienst und Dienen im Neuen Testament in: Neutestamentl. Forschg. II, 5, Gütersloh 1931.

Brugm.-Thumb (oder Brugm.-Schwyzer) = Karl B., Griechische Grammatik. 4. Aufl. bearb. von Albert Th. München 1913. Neu bearb. von Eduard Schw. 1. Lfg.: Allgemeiner Teil und Lautlehre. München 1934.

Bugge Altit. Stud. = Altitalische Studien. Christiania 1878.

Buttmann Lex. = Philipp B., Lexilogus oder Beitr. z. griech. Worterklärung haupts. f. Homer u. Hesiod. 2 Bd. Berlin 1818—25.

Chantraine = P. Ch., La formation des noms en grec ancien in: Coll. Ling. publ. p. la soc. de ling. de Paris 38. Paris 1933.

Debrunner = Albert D., Griechische Wortbildungslehre. Heidelberg 1917.

Ebert = Joannes E., Sikelion. Berlin 1830.

Elston = E., The earliest relations between Celts and Germans. London 1933.

Ern.-Meill. = A. Ernout und A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Paris 1932.

Fränkel Nom. ag. = Ernst F., Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -τηρ, -τωρ, -της. I. II. Straßburg 1910—12.

v. Garnier = Katharine v. G., Die Präpositionen als sinnverstärkendes Suffix im Rigveda, in den Homerischen Gedichten und in den Lustspielen des Plautus und Terenz. Diss. Leipzig 1906.

Geldner = Karl F. G., Der Rigveda. Übersetzt und erläutert I. Göttingen 1923.

Geldner Ved. Stud. = Richard Pischel u. Karl F. G., Vedische Studien, 3 Bd. Stuttgart 1889—1901.

Güntert Von der Sprache etc. = Hermann G., Von der Sprache der Götter und Geister. Halle 1921.

Havers Hdb. = Wilhelm H., Handbuch der erklärenden Syntax. Heidelberg 1931.

Hillebrandt = Alfred H., Lieder des Rigveda übersetzt. Göttingen 1913.

Hoffmann = K. A. J. H., Homerische Untersuchungen I: ἀμφί in der Ilias. Progr. d. Johanneums zu Lüneburg 1857.

Hofmann, E. = Erich H., Ausdrucksverstärkung in: Erg.-Heft 9 zu KZ 1930.

Holder = Alfred H., Altceltischer Sprachschatz. I, II u. Nachtr. Leipzig 1896—1913.

Kluge-Götze = Friedrich K., Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 11. Aufl. bearbeitet von Alfred G. Berlin 1934.

Kretschmer, E. = Erika K., Beiträge zur Wortgeographie der altgriechischen Dialekte in: Glotta 18, 1930, 67 ff.

Kretschmer, Einl. = Paul K., Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen 1896.

L.-H. = Manu Leumann und I. B. Hofmann, Lateinische Grammatik. München 1928.

Liddell-Scott = A greek-english Lexicon. A new edition rev. and augm. by H. St. Jones with the assistance of R. McKenzie (α-τραγάω). Oxford 1925 ff.

Marbach = A. M., Wortbildung, Wortwahl und Wortbedeutung als Mittel der Charakterzeichnung bei Petron. Diss. Gießen 1931.

Meillet-Printz = A. M., Einführung in die vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen. Übers. von Wilhelm P. Leipzig-Berlin 1909.

Meister = Karl M., Die homerische Kunstsprache. Leipzig 1921.

Meyer = L. M., Handbuch der griechischen Etymologie, 4 Bd. Leipzig 1901—02.

Meyer-L(übke) = Wilhelm M.-L., Romanisches etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Heidelberg 1920.

Muller-Izn = Frederik M. J. M.-I., Altitalisches Wörterbuch. Göttingen 1926.

Oldenberg = Hermann O., Rigveda. Textkritische und exegetische Noten in: Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. XI, XIII (Berlin 1909—12).

Pape Eigenn. = W. P., Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. v. G. E. Benseler 1911.

Passow-Crönert = F. P., Wörterbuch der griechischen Sprache, völlig neu bearb. v. Wilhelm C. 1—3. Lfg. Göttingen 1912.

Pedersen KG = H. P., Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen, 2 Bd. Göttingen 1909—13.

Prellwitz = W. P., Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache. 2. Aufl. Göttingen 1905.

PW = Sanscrit-Wörterbuch hg. v. d. Kais. Akad. d. Wiss., bearb. v. Otto Böhtlingk und Rudolf Roth. 8 Bd. St. Petersburg 1855—1875.

Rheinfelder = Hans R., Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern. Genève-Firenze 1933.

Richard = H. R., De servis apud Homerum. Diss. Berlin 1851.

Schulze Kl. Schr. = Kleine Schriften von Wilhelm Sch. Göttingen 1933.

Schulze Lat. Eig. = Wilhelm Sch., Zur Geschichte lateinischer Eigennamen in: Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. NF. V, 5 (Berlin 1904).

— Quaest. ep. = Wilhelm Sch., Quaestiones epicae. Gueterslohae 1892.

Solmsen Beitr. = Felix S., Beiträge zur griechischen Wortforschung 1. Teil. Straßburg 1909.

Thurneysen Hdb. = Rudolf Th., Handbuch des Alt-Irischen. Heidelberg 1909.

— Keltorom. = R. Th., Keltoromanisches. Halle 1884.

Trier = Jost T., Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. I. Heidelberg 1931.

Wackernagel Ai. Gr. = Jakob W., Altindische Grammatik. Göttingen 1896 ff.

— I, II = J. W., Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch. 2. Aufl. Basel 1926—28.

W.-H. = Alois Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch. 3. Aufl. bearb. v. I. B. Hofmann. Lfg. A—J. Heidelberg 1930 ff.

W.-P. = Alois Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, hg. u. bearb. v. Julius Pokorny. 3 Bd. Berlin 1927—32.

v. Wilamowitz Herakl. — Ulrich v. W.-Möllendorff, Euripides Herakl. 2. Bearb. Berlin 1895.

Williger = Eduard W., Sprachliche Untersuchungen zu den Komposita der griechischen Dichter des 5. Jahrh. in: Forschg. z. griech. u. lat. Gramm. Göttingen 1928.

Windisch = Ernst W., Irische Texte mit Wörterbuch. Leipzig 1880 ff.

2. Philologische, archäologische und religionswissenschaftliche Arbeiten.

Bloch = P. J. B., Der deutsche Volkstanz der Gegenwart in: Hessische Blätter f. Volkskd. 26, 1926, 124 ff.

Brinkmann = A. B., Altgriechische Mädchenreigen in: Bonner Jahrb. 130, 1926, 118 ff.

Caland — W. C., Altindisches Zauberritual. Amsterdam 1900.

Clemen Rel. = Carl C., Religionsgeschichte Europas I. Heidelberg 1926.

— Urgesch. = C. C., Urgeschichtliche Religion in: Unters. z. allgem. Religionsgesch. Heft 4. Bonn 1932. I Text, II Abb.

Daremberg-Saglio — Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, publ. sous la dir. de Ch. D. et Ed. S. Paris 1877 ff.

Deubner Att. F. — Ludwig D., Attische Feste. Berlin 1932.

— Kranz = L. D., Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum in: ARW 30, 1933, 70 ff.

Ebert I usw. = Reallexikon der Vorgeschichte hg. v. Max E. 15 Bd. Berlin 1924—32.

Eilmann = Richard E., Labyrinthos. Diss. Halle (Athen) 1931.

Eitrem = S. E., Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. Kristiania 1915 (Rezension: Pfister PhW 1920, 645; Weinreich GGA 1921, 135).

— Beitr. = S. E., Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte II. Christiania 1917.

Ferri = Silvio F., Χορὸς κυκλικός in: Riv. del R. Istituto d'archeologia e storia dell'arte 3, 1931, 299 ff.

Fimmen = Diedrich F., Die kretisch-mykenische Kultur. Leipzig u. Berlin 1921.

Franz = Leonhard F., Alteuropäische Tänze in: Mitt. Anthrop. Ges. Wien 63, 1933, 186 ff.

Freudenthal = H. F., Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Berlin 1931.

Goldmann = Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband in: Unters. z. dtsch. Staats- und Rechtsgesch. 68. Breslau 1903.

Grasberger = L. G., Erziehung u. Unterricht im klassischen Altertum. 3 Bd. Würzburg 1864—81.

Güntert Weltk. = Hermann G., Der arische Weltkönig und Heiland. Halle 1923.

— Germ. = H. G., Der Ursprung der Germanen in: Kultur und Sprache 9. Heidelberg 1934.

— Kalypso = H. G., Kalypso. Halle 1919.

— Labyr. = H. G., Labyrinthos. SHA, phil.-hist. Kl. 1932.

Haberlandt = M. H., Der Bannkreis in: Correspondenzblatt d. dtsch Ges. f. Anthrop. 21, 1890, 9 ff.

Hammerström = H., Ein minoischer Fruchtbarkeitszauber in: Acta acad. Aboensis Hum. III 1922.

Hastings = Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. J. H. 12 Bd. Edinburgh 1908—21.

Havers Circumamb. = Wilhelm H., Die Grundbedeutung von griech. ἀμφίπολος in: Atti del III. Congresso Intern. dei Linguisti Roma 1933, 239.

Heiler Gebet = Friedrich H., Das Gebet. München 1918.

Hempel Kreis = H., Kreis in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III, 1929, 1283.

Hillebrandt Circumamb. = Alfred H., Circumambulatio in: Festschr. z. Jahrhundertfeier der Univ. Breslau 1911.

— Rituall. — A. H., Ritualliteratur in: Grdr. d. indo-ar. Philolog. u. Altertumskd. III, 2. Straßburg 1897.

Hock = Georg H., Griechische Weihgebräuche. Würzburg 1905.

Hoops = Reallexikon der germanischen Altertumskunde hg. v. J. H. 4 Bd. Straßburg 1911—19.

Klauser = Theodor K., Die Kathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike in: Liturgiegesch. Forschg. 9. Münster 1927.

Knuchel = Eduard Fritz K., Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch in: Schriften der Schweizer Ges. f. Volkskd. H. 15, 1919.

Koch = Carl K., Gestirnverehrung im alten Italien in: Frankfurter Stud. z. Religion u. Kultur der Antike III. Frankfurt 1933.

Kranz = Walther K., Stasimon. Berlin 1933.

Krause = Ernst K., Die Trojaburgen Nordeuropas. Glogau 1893.

Kunze = Emil K., Kretische Bronzereliefs. Stuttgart 1931.

Latte = Kurt L., De saltationibus Graecorum in: RVV 13, 1913.

Laum = Bernhard L., Das Eisengeld der Spartaner in: Verz. d. Vorles. an der Akad. Braunsberg 1924—25.

Lehm.-Hartl. = Karl Lehmann-Hartleben, Wesen und Gestalt griechischer Heiligtümer in: Antike 7, 1931, 11 ff., 161 ff.

Lobeck Aglaoph. = Chr. August L., Aglaophamus. Berlin 1829.

Malten Leichenspiel = Ludolf M., Leichenspiel und Totenkult in: Röm. Mitt. 38, 1923—24.

— Stier = L. M., Der Stier in Kult und mythischen Bild in: Jahrb. d. Dtsch. Arch. Inst. 43, 1928, 90 ff.

Muller = Frederik M. J. M., Studia ad terrae matris cultum pertinentia in: Mnemosyne 1935, 160 ff.

v. Negelein = Julius v. N., Die Begriffe rechts und links in der indischen Mantik in: ZII 6, 1928, 28 ff.

Nilsson Gr. F. = Martin P. N., Griechische Feste. Leipzig 1906.

-- Prozessionstyp. = Martin P. N., Die Prozessionstypen im griechischen Kult in: Jahrb. d. Dtsch. Arch. Inst. 31, 1916, 309 ff.

Norden Urgesch. = Eduard N., Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania. Berlin 1920.

Oelmann = F. O., Zum Problem des gallischen Tempels in: Germania, Korrespondenzblatt d. röm.-germ. Kommission 17, 1933, 169 ff.

Oesterley = W. O. E. O., The sacred dance. Cambridge 1923. (Rezension: Bertholet GGA 191, 1929, 35).

Ohnefalsch-Richter = M. O.-R., Kypros, die Bibel und Homer. 2 Bd. Berlin 1893.

Oldenberg Rel. d. Ved. = Hermann O., Die Religion des Veda. 4. Aufl. Stuttgart 1923.

Pfister Bursian = Friedrich Pf., Die Religion der Griechen und Römer in: Jahresber. über Fortschr. d. klass. Altertumswiss. ed. Bursian. Suppl. 229. Leipzig 1930.

Pfuhl = Ernst Pf., Meisterwerke griechischer Zeichnung und Malerei. München 1924.

R. E. = Real-Encyclopädie der klass. Altertumswiss. hg. v. Pauly-Wissowa-Kroll-Mittelhaus. Stuttgart 1894ff.

Reichel = Wolfgang R., Über homerische Waffen in: Abh. d. Arch. Epigr. Sem. d. Univ. Wien 1894.

Samter = Ernst S., Volkskunde im altsprachlichen Unterricht. Berlin 1923.

— Familienfeste = E. S., Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin 1901.

— Geburt etc. = E. S., Geburt, Hochzeit und Tod. Berlin 1911.

Sartori = P. S., Sitte und Brauch. Leipzig 1910—14.

Scheftelowitz Altpal. Bauerngl. = Isidor Sch., Alt-Palästinensischer Bauernglaube. Hannover 1925.

— Altpers. Rel. = I. Sch., Die altpersische Religion und das Judentum. Gießen 1920.

— Schlingen- u. Netzm. = I. Sch., Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, in: RVV 1912, Heft 2.

Schrader-Nehring = Otto Sch., Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, neu bearb. v. Alfons N. Berlin u. Leipzig I 1917—23, II 1929.

Schroeder = F. R. Sch., Germanentum und Alteuropa in: GRM 22, 1934, 157 ff.

v. Schroeder Ar.-Rel. = Leopold v. Sch., Arische Religion. 2 Bd. Leipzig 1914—16.

— Myst. u. Mim. = L. v. Sch., Mysterium und Mimus im Rigveda. Leipzig 1908.

Schuchhardt = Carl Sch., Alteuropa 3. Aufl. Berlin 1935.

Simpson = William S., The buddhist praying wheel. London 1896.

Stengel Kultusalt. = Paul St., Die griechischen Kultusaltertümer. München 1920.

Strzygowski = Josef St., Asiens bildende Kunst. Augsburg 1930.

Stumpfl = Robert St., Kultspiele der Germanen. Berlin 1936.

Thurneysen Heldens. = Rudolf Th., Die irische Königs- und Heldensage. Halle 1921.

de Vries = Jan d. V., Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin u. Leipzig 1935.

Wahle = Ernst W., Deutsche Vorzeit. Leipzig 1932.

Weege Tanz = Fritz W., Der Tanz in der Antike. Halle 1926.

Weniger = Ludwig W., Altgriechischer Baumkultus in: Das Erbe der Alten 2, Leipzig 1919.

v. Wilamowitz Griech. Trag. = Ulrich v. W.-Möllendorff, Griechische Tragödien. 4 Bd. Berlin 1922—23.

— Glaube = U. v. W.-M., Der Glaube der Hellenen. Berlin I 1931, II 1932.

Wissowa = Georg W., Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. München 1912.

3. Zeitschriften.

Anthropos = Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Wien 1906 ff.

Arch. Jahrb. = Jahrbuch d. Kais. Dtsch. Arch. Inst. Berlin 1877 ff.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig 1898 ff.

Athen. Mitt. = Mitteilungen d. Kais. Dtsch. Arch. Inst. Abt. Athen. Athen 1876 ff.

BB = Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen hg. v. Bezzenberger. Bd. 1—30. Göttingen 1877—1907.

GRM = Germanisch-romanische Monatsschrift. Heidelberg 1909 ff.

Gl. = Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen 1903 ff.

Gnomon = G., Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. Berlin 1925 ff.

GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.

JHS = The Journal of Hellenic Studies. London 1883 ff.

IF = Indogermanische Forschungen. Straßburg (seit 1919 Berlin) 1892 ff.

IF Anzeig. = Anzeiger für idg. Sprach- und Altertumskunde (Beiblatt zu IF).

Idg. Jahrb. = Indogermanisches Jahrbuch. Straßburg (seit 1919 Berlin) 1913 ff.

KZ = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der idg. Sprachen, begr. v. A. Kuhn. Berlin und Gütersloh 1852 ff.

NJ = Ilbergs Neue Jahrbücher für das klass. Altertum (ab 1898); ab 1925: Neue Jahrbücher f. Wissenschaft und Jugendbildung. Leipzig.

OLZ = Orientalische Literaturzeitung. Berlin 1898 ff.; jetzt Leipzig.

PhW = Berliner Philologische Wochenschrift; ab 1920 Philologische Wochenschrift.

Philolog. = Philologus., Zeitschrift f. d. klass. Altertum. Stolberg und Göttingen 1846 ff.

Rhein. Mus. = Rheinisches Museum für Philologie. Bonn 1833 ff.

RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Gießen 1900 ff.

SHA = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

SWA = Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

W. u. S. = Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung. Heidelberg 1909 ff.

ZCPH = Zeitschrift für keltische Philologie. Halle 1896 ff.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig 1847 ff.

ZII = Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Leipzig 1926—1936.

ZONF = Zeitschrift für Ortsnamenforschung. München und Berlin 1925 ff.